# Archiv

für

# Philosophie

in Gemeinschaft mit

**Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp**
und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

**Ludwig Stein.**

---

Erste Abteilung:

**Archiv für Geschichte der Philosophie.**




Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1906.

# Archiv

für

# Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp

und Eduard Zeller

herausgegeben

von

**Ludwig Stein.**

---

**Band XIX.**

Neue Folge

**XII. Band.**





Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.

1906.

# Inhalt.



## Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 1. Heft.

---

## I.

# Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes.[1]

Von

Dr. **Karl Weidel** in Magdeburg.

Mechanismus und Teleologie sind die beiden Brennpunkte der Philosophie Lotzes. Mit einem klaren, durchdringenden Verstande und gesundem Realismus, der ihn zeitlebens vor erfahrungsloser, apriorisch-konstruktiver Spekulation bewahrte, verband Lotze nach seinem eignen Bekenntnis „eine lebhafte Neigung zu Poesie und Kunst", die ihn „zur Philosophie trieb".[2]) Und der eigenartige Reiz seines Philosophierens, des immer wieder erneuten Versuchs auf der Basis ehrlicher, unverschleierter Anerkennung der Herrschaft des Mechanismus in der Welt doch eine religiös gefärbte, teleologisch-idealistische Weltanschauung aufzubauen, ruht im Grunde in der eigenartigen Physiognomie seiner geistigen Persönlichkeit: daß sich in ihm Verstandes- und Gemütsinteressen die Wage hielten und in gleichem Maße nach Anerkennung verlangten.

---

[1]) Die folgende Abhandlung ist eine kurze Zusammenfassung einer von der philosophischen Fakultät zu Breslau am 18. Januar 1901 preisgekrönten Festschrift.

[2]) S. R. Falckenberg: Hermann Lotze, 1901, S. 18.

Die folgende Abhandlung gibt im ersten Teil eine Zusammenfassung der Anschauungen Lotzes, an die sich im zweiten der Versuch einer Kritik seiner Grundgedanken anschließt.

## A. Darstellung.

### Kap. 1. Das Wesen des Mechanismus.

Der Gedanke einer gesetzlichen Notwendigkeit in dem Zusammenhang der Dinge bildet heute die Basis aller Naturwissenschaft. Erst seitdem sie mit dieser Voraussetzung (auf die übrigens von je her, wenn auch instinktiv, alle Festigkeit und Sicherheit des alltäglichen Lebens sich gründete)[3]) bewußt an die Erscheinungen herantrat, konnte sie jene unermeßlichen Fortschritte in der Erkenntnis und praktischen Beherrschung der Natur verzeichnen, die unsere Weltanschauung und den ganzen Zuschnitt unseres Lebens von Grund aus umgestaltet haben.

Das Wesen der mechanischen Auffassung des Naturgeschehens sieht nun Lotze[4]) in der Erkenntnis, daß zwei Prozesse, a und $\alpha$, faktisch durch einen inneren Zusammenhang, dessen Natur dahingestellt bleiben kann, auf allgemeine Weise miteinander verbunden sind; daß überall, wo diese Folge nicht eintreten soll, wenn ihre Ursache da ist, es eine bestimmte Ursache der Verhinderung geben muß; daß mit der Änderung des Wertes von a sich der Wert von $\alpha$ in irgend einer Form der Proportion, aber so ändert, daß zwischen ihren Differenzen von a zu $a^1$, von $a'$ zu $a''$ ... einerseits und den zugehörigen Differenzen $\alpha$ zu $\alpha'$, von $\alpha'$ zu $\alpha''$ andrerseits eine allgemeine für alle diese Paare gemeinsame Gleichung bestehe; daß endlich über die Resultate, welche das Zusammentreffen mehrerer Prozesse a, b, c haben soll, gleichfalls irgend ein allgemeines Gesetz, sei es einfach oder verwickelt, entscheide, nach welchem sich bestimmen läßt, zu welchem Gesamtergebnis sich die entsprechenden Einzelfolgen $\alpha$, $\beta$, $\gamma$ zusammensetzen müssen.

Alles Naturgeschehen kommt also für diese Auffassung nur als ein Beispiel dessen in Betracht, was da werden muß, wenn

---

[3]) Mikr. 4. A. I 4f., 8f.

[4]) Streitschr. 94, cf. Grundz. d. Metaph. 1883 S. 69, Syst. d. Philos. 2. A. II 429—431.

die allgemeinen Gesetze auf diese oder jene Gruppe gegebener Elemente angewandt werden.[5]) Alle Dinge und alle Begebenheiten[6]) sind das, wozu ihre Bedingungen sie machen. Die Eigenschaften der Dinge rücksichtlich ihrer bestimmten Qualität, ihrer extensiven und intensiven Größe und ihrer Verbindungsweise sind nicht gesetzlose, zufällige, auf sich beruhende Tatsachen, sondern Beispiele allgemeiner Gesetze. Eine Welt von Dingen, deren jedes sich selbst Gesetz wäre und durch ein inneres Belieben oder nach Zufall (statt auf Grund allgemeingültiger Notwendigkeit) eine Summe von Eigenschaften an sich hervortriebe, wäre eine unwahre Welt. Ohne diese allgemeine, alles regelnde Gesetzlichkeit,[7]) ohne solchen alles Wirkliche umspannenden Welthaushalt wäre der Naturlauf gar nicht denkbar. Denn jeder Verkehr verlangt die gegenseitige Ergreifbarkeit der Verkehrenden für einander und setzt notwendig irgend ein allgemein verbindliches Recht voraus, welches die Größe und Form der wechselseitigen Leistungen bestimmt, die sie austauschen.

In dem Bilde eines Welthaushaltes liegt zugleich folgendes.[8]) Bilden die verschiedenartigen, oft kontrastierenden Gruppen sich entwickelnder Dinge und Ereignisse eine in sich zusammenhängende Welt, so müssen auch notwendig alle speziellen Gesetze der verschiedenen Gebiete als partikulare Fälle aus einem für alles Wirkliche gültigen Gesetze oder einem zusammengehörigen Gesetzkreise sich ergeben, sobald man ihm nacheinander, als eine Reihe verschiedener zweiter Prämissen, die Bedingungen unterordnet, durch welche sich die Naturen der in den einzelnen Gebieten wirksamen Subjekte unterscheiden. Die Gesetze des Lebendigen, des Geistigen können also im Prinzip keine anderen sein als die des Unlebendigen und Materiellen. In dem zusammenhängenden Ganzen einer Natur,[9]) deren Elemente aufeinander wirken und sich zu veränderlichen Gestalten zu kombinieren bestimmt sind,

---

[5]) Syst. d. Philos. I 178.

[6]) Kleine Schriften I 141 f., vgl. Syst. I 177.

[7]) Mikrok. I 24.

[8]) Syst. I 178, vgl. Kl. Schr. I 142, Mikr. I 31 f.

[9]) Streitschr. 74 f.

darf eben nicht zweierlei, sondern nur einerlei Recht herrschen. Nur dann[10]) hat die Welt auf das Prädikat innerer Wahrheit Anspruch. Und nur so werden wir dem einfachen und großartigen Zusammenhang der Natur[11]) gerecht, der nicht durch zerstreute, hier und da plötzlich auftretende und unvermittelte Zauberschläge (etwa der göttlichen Allmacht)[12]) hervorgebracht wird, sondern selbst den höheren Zauber in sich besitzt, das Ergebnis der Treue zu sein, mit welcher die Natur an einmal bestehenden ewigen Gesetzen hängt.

Diese ausnahmslose Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ist nun aber weder ein wirkliches noch ein mögliches Ergebnis der Erfahrung, sondern eine Voraussetzung, mit der wir an jede Erweiterung der Erfahrung gehen.[13]) Die Zuversicht zu der Gültigkeit der Voraussetzung, daß der Weltlauf über die Grenzen der bisherigen Beobachtung hinaus folgerecht das Muster fortsetzen werde, dessen Anfang er uns innerhalb dieser Grenzen sehen läßt, kann als auf die Zukunft sich erstreckend keine Erfahrung uns gewähren. Und doch liegt diese eine Voraussetzung eines allgemeinen inneren Zusammenhangs aller Wirklichkeit, die Annahme also, dieselbe Ordnung, welche die Vergangenheit des Weltlaufs beherrschte, werde auch für die Gestaltung der Zukunft maßgebend sein, jedem Versuche, durch Erfahrung zur Erkenntnis zu kommen, zugrunde. Jene Behauptung allgemeiner Gesetzmäßigkeit kann also, da sie zum mindesten für weite Gebiete des Geschehens noch nicht bewiesen ist, nur auf Grund eines Glaubens gewagt werden, dem der durchgehende Zusammenhang aller Wirklichkeit eine ursprüngliche Gewißheit ist. Ja, ohne diese ursprüngliche Überzeugung hätten wir gar kein Recht, eine Aufeinanderfolge von Ereignissen erklärlich finden zu wollen und deshalb diejenige Annahme zu begünstigen, die sie erklärlich macht.[14]) Und wir könnten auf eine Bearbeitung der Wirklichkeit durch unser Denken überhaupt gar

---

[10]) Physiol. 37, vgl. Mikr. II 386, Kl. Schr. I 145.
[11]) Kl. Schr. I 218, vgl. Physiol. 38.
[12]) Kl. Schr. I 145.
[13]) Syst. I 579.
[14]) Syst. II 5—8.

nicht hoffen, wenn wir nicht in dem empirischen Verlauf der Dinge eine allgemeine Gesetzlichkeit als vorhanden annehmen dürften, die uns erst die Möglichkeit verschafft, von den formalen Gesetzen unseres Denkens Nutzen zu ziehen. Diese aller Logik zugrunde liegende Zuversicht, diese apriorische Behauptung über die Wirklichkeit ist unbegründbar. Aber um nicht von vornherein auf alle Erkenntnis zu verzichten, glauben wir eben dieser Voraussetzung, trauen uns also diese eine gewisse Einsicht zu, durch welche unser Denken, sein eignes Gebiet überschreitend, etwas über die Natur des Wirklichen festsetzt.[15])

Wir stoßen hier auf einen jener dem Denken eigentümlichen und notwendigen Grundsätze,[16]) die auf Veranlassung der Erfahrung zwar erst zum Bewußtsein kommen, ohne indessen aus dieser bewiesen werden zu können. Es sind nicht etwa angeborne Begriffe,[17]) durch deren ursprünglichen Besitz dem Denken von Haus aus das klare Bewußtsein der Regeln für die denkende Verarbeitung seiner Wahrnehmungen geschenkt wäre; vielmehr nur Gewohnheiten des Handelns, die sich aus der Natur des Geistes notwendig, aber zunächst ihres Ziels und ihrer eignen Bedeutung unbewußt, entwickeln, so daß erst eine spätere Reflexion auf sein eignes Tun dem Verstande ein Wissen von diesen Trieben verschafft, denen er sich in unzähligen Anwendungen bereits hingegeben hatte. Nur sehr wenige dieser verschwiegenen und unbewußt befolgten Grundsätze des Erkennens sind dergestalt von allem bestimmten Inhalt der Erfahrung unabhängig, daß sie uns als notwendige Gesetze jeder Welt, sie sei, welche sie wolle, mithin als unerläßliche Bedingungen der Denkbarkeit von allem erscheinen: es sind das Identitäts- und Kausalitätsgesetz. Andere kommen uns als notwendig vor, weil wir uns daran gewöhnten, die großen allgemeinen Formen der Wirklichkeit, wie sie nun einmal sind, für selbstverständlich und notwendig zu halten: die notwendige Beständigkeit der Masse und die Unvergänglichkeit des Stoffs. Noch andre endlich, weil wir Verhältnisse ästhetischer und

---

[15]) Syst. I 577—580.

[16]) Physiol. 44.

[17]) Mikr. II 294—301.

sittlicher Art, die unserem Ideal einer vollkommenen Welt entsprechen, für denknotwendige Gesetze jeder Wirklichkeit halten: es ist der Gedanke der höchsten Einheit der Welt und die Verehrung des Begriffs der Einheit überhaupt. Woher kommt nun aber der Inhalt des Identitäts- und Kausalitätsgesetzes, die uns hier allein interessieren, und woher das Gefühl ihrer Notwendigkeit? Erfahrung und Experiment können ihre Allgemeingültigkeit nie erweisen. Den einzelnen Fall nun als Bürgschaft für alle denkbaren Fälle zu nehmen, dazu berechtigt nur eben jener Satz der Identität selbst, dessen richtig gefaßter Sinn vorher von dem Bewußtsein als eine völlig unbedingte, grundlose und notwendige Wahrheit aufgefaßt und geglaubt sein muß, ehe davon die Rede sein kann, daß irgend eine andere besondere Verknüpfungsweise uns mit dem Gefühl ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit überkommen solle. Der Zug unsres Geistes, der uns zur Annahme einer durchgehenden Gesetzlichkeit der Erscheinungen zwingt, ist also sein Gebundensein an das Identitätsgesetz, an die unmittelbare und denknotwendige Gewißheit, daß, da jeder gedachte einfache Inhalt sich selbst gleich ist, ein Fall so gut ist wie unzählige gleiche, daß überall, wo gleiche Bedingungen wiederkehren, die gleiche Folge mit ihnen verbunden ist, die Gewißheit, daß es überhaupt in der Natur unseres Geistes sowie in der der Dinge, die seine Objekte sind, eine solche Treue und Beständigkeit gibt, durch die alles ist, was es ist, Beharrliches beharrlich, Veränderliches veränderlich, Widersprechendes widersprechend; eine Treue, die jedem andern Zusammenhang erst erlaubt, notwendig und allgemeingültig, ja überhaupt möglich zu sein. Erst durch diese ursprüngliche Gewißheit ist der Mensch zur Verwandlung seines Vorstellungsverlaufes in Erkenntnis befähigt. Indem er an jeder Erscheinung der innern nicht minder als der äußern Erfahrung Anstoß nimmt, die so, wie sie sich darbietet, jener Beständigkeit und Treue widerspricht, in der für ihn alle Wahrheit liegt, lernt er allmählich durch Verknüpfung des in der Wahrnehmung Zerstreuten, des Gegebenen mit Nichtgegebenem, des Gegenwärtigen mit Vergangenem, die bestimmteren, inhaltvollen allgemeinen Gesetze auffinden, die diese Welt mit den einmal

bestehenden Grundzügen ihres Baus beherrschen müssen, sobald sie mit jenem höchsten Maßstab der Wahrheit zusammenstimmen soll.

## Kap. 2. Der Geltungsbereich des Mechanismus.

Aller Weltlauf unterliegt einem strengen Mechanismus, d. h. ausnahmsloser Gesetzlichkeit. Das ist die in sich selbst gewisse, apriorische Voraussetzung, mit der wir an die Betrachtung alles Einzelgeschehens desselben herangehen.

Die unbedingte Unterwerfung des unorganischen Geschehens unter den Mechanismus kann auf allseitige Zustimmung rechnen. Freilich schien[18]) innerhalb dieses Gebietes der Chemismus mit seinen den qualitativen Eigentümlichkeiten der Körper entsprechenden Wahlverwandtschaften eine besondere höhere Stellung gegenüber dem sonstigen, mehr „äußerlichen" Geschehen zu beanspruchen, das die unterschiedliche Natur der Dinge nie zu Worte kommen lasse und sie nur als vergleichbare und verschiebbare Massengrößen behandele. Aber ein solches totes Geschehen gibt es nicht, das die Dinge abhielte, bei der Begründung jeder Folge ihre Eigentümlichkeit genau so weit zur Geltung zu bringen, als sie menschlich gesprochen, daran ein Interesse haben. Vielmehr ist jede Änderung äußerer Relationen nur durch eine vorangehende innere Wechselerregung der Dinge möglich. Ein Mechanismus also, der die Dinge ohne Rücksicht auf dieses Innere und ohne Mitbeteiligung desselben zu Wirkungen verknüpfte, ist nichts Wirkliches, sondern nur eine, für die Wissenschaft allerdings zum Zwecke der Berechnung unentbehrliche Abstraktion. Hierhin gehören alle Vorstellungen der Mechanik vom starren und unveränderlichen Atom, von der Resultante usw., die über die wirklichen Verhältnisse und Vorgänge in keiner Weise orientieren. Von allem Naturgeschehen ist vielmehr die Vorstellung eines (im Sinne der Mechanik) mechanischen, d. h. unlebendigen Vorsichgehens unbedingt fernzuhalten: es gibt kein Geschehen ohne die aktive Mitwirkung der Dinge, wenn dieselbe auch in manchen Erscheinungen, wie in den chemischen,

[18]) Syst. II 431—439.

deutlicher zutage tritt als in andern, etwa den Umlaufsbewegungen der Gestirne.

Viel langsamer und nicht ohne erbitterte Kämpfe fand die mechanistische Betrachtungsweise im Gebiete des organischen Geschehens Eingang. Die verwickelten und doch festen Formen der lebendigen Geschöpfe,[19]) die eigentümlichen Erscheinungen des Wachstums, der Ernährung und Fortpflanzung, das Ineinandergreifen beständig tätiger Funktionen überhaupt und die Selbsterhaltung unter vielen Störungen, endlich der unzergliederte, aber überwältigende Gesamteindruck einer durchdringenden Zweckmäßigkeit: alles dies glaubte man nicht durch den Mechanismus, sondern nur durch eine besondere, dem Organismus innewohnende Lebenskraft erklären zu können, die man geradezu in Gegensatz zu den physischen Kräften stellte. Man schrieb ihr im Gegensatz zu der unbedingten Berechenbarkeit der Leistung der physischen Kräfte eine gewisse Freiheit von den bedingenden gegenwärtigen Umständen zugunsten einer Rücksicht auf einen erst zu realisierenden Zweck zu; die äußeren realen Elemente aber, an die sie im allgemeinen gebunden sei, benutze sie nur als Mittel zu ihren Diensten, indem sie den physischen und chemischen Wirkungsgesetzen derselben überlegen, Erscheinungen erzeuge, die nach diesen unableitbar seien.

Lotze hat nun von Anfang an solchen Anschauungen gegenüber das alleinige Recht der mechanistischen vertreten und zu zeigen versucht, daß es unter den Lebenserscheinungen keine einzige gibt, zu deren Erklärung wir ein so problematisches höheres Prinzip, wie die Lebenskraft, voraussetzen müßten.

Dieselben Gesetze[20]) der chemischen Verwandtschaften beherrschen ohne Zweifel den Zerfall des toten, wie die Fortdauer des lebenden Körpers. Nur ist der trüben Fäulnis des ersten gegenüber das Leben eine organisierte Zersetzung, abhängig von der Ordnung, in welcher unablässig fortgehende Verrichtungen die Wechselwirkungen der Stoffe allein verstatten. Die beim Tode

[19]) Syst. II 441 f., vgl. Grundz. d. Naturphil. 84 f., Mikr. I 26 f.
[20]) Mikr. I 59—61, Kl. Schr. I 208 f.

offenkundig hervortretende Zersetzung ist also durch den Stoffwechsel zum immanenten Prinzip des Lebens gemacht. Dann kann aber davon keine Rede sein, daß in der Zersetzung des toten Körpers sich das Fehlen einer Lebenskraft offenbare. Schon der Stoffwechsel während des Lebens selbst ist ja eine kontinuierliche Fäulnis,[21]) nur daß der überall passend angeordnete Mechanismus der Sekretionen, also die Gewalt der gegebenen Umstände, die entstehenden Zersetzungsprodukte sofort entfernt, während sie beim Tode nach dem Wegfall aller dieser regulierenden Funktionen sich anhäufen.

Daß das Leben so den fortwährenden Wechsel seiner Bestandteile überdauert, verdankt es keiner besonderen Kraft. Denn[22]) nur wenige Teile immer können sich ohne Störung des Lebens zersetzen, dessen Fortdauer die unverhältnismäßig größere Menge der unveränderten Bestandteile hinreichend sichert. Daß aber das Spiel des Lebens schließlich doch einmal, auch ohne äußeren Anlaß aufhört, spricht direkt gegen die Annahme einer Lebenskraft.

Der Stoffwechsel ist zugleich das Mittel, um den Organismus gegen äußere und innere Störungen zu erhalten.[23]) Ihre Abwehr wird durch eine kontinuierlich fortgehende Tätigkeit vorbereitet, so daß es unnötig ist, nach ihrem Eintreten mit einem neuen, oft ganz unmöglichen Anfang der Bewegung heilende Rückwirkungen eintreten zu lassen. Vermöge des Stoffwechsels tritt vielmehr jede Kombination von Elementen, die infolge einer Störung aus dem Gesetz des Ganzen herausgetreten ist, auch aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus, wird durch eine kritische Abstoßung entfernt, und eine besondere, dem Mechanismus übergeordnete Heilkraft ist damit überflüssig. Die Heilkraft der Natur[24]) ist nicht eine im Momente der Gefahr neu hervortretende wirkende Kraft, sondern das schöne Resultat des künstlichsten und weisesten Mechanismus, einer Reihe glücklicher Einrichtungen, vermöge deren rein mechanisch eine Störung diejenigen Tätigkeiten auslöst und in Bewegung

---

[21]) Kl. Schr. I 208 f.

[22]) Mikr. I 62 f., Kl. Schr. I 187.

[23]) Kl. Schr. I 203—211.

[24]) Pathol. 106 f., Kl. Schr. I 216, Mikr. I 70.

setzt, die zu ihrer, der Störung, eigenen Vernichtung und Unschädlichmachung führen müssen. Und es gebührt doch[25]) wahrlich dieser Kunst der größere Ruhm, indem es mehr bedeutet, so schöne Ergebnisse durch einfache Kombinationen allgemeiner Gesetze zu erzielen, als sie durch die Willkür einer gesetzlos schaltenden Heilkraft zu erzwingen. Möchte es doch endlich geglaubt werden, daß die Weisheit Gottes keiner Untergötter bedarf, um das Getriebe seiner Welt notdürftig in Ordnung zu erhalten, daß vielmehr aus den eigenen Mitteln des Mechanismus alles folgt, was ihm verwirklichen zu dürfen einmal vergönnt ist.

Nur bei dieser Annahme ist übrigens auch die Existenz von Krankheit und Tod verständlich. Denn[26]) es ist klar, daß die Macht jener Heilkraft nur so weit reicht, als jene glücklichen Verhältnisse, die ein für allemal angeordnet sind, nach physikalischen Gesetzen hinreichen, um der Einwirkung zu begegnen, und daß sie da aufhört, wo diese aufhören.

Daß sich aber die organischen Vorgänge noch fast völlig der mathematischen Berechnung entziehen, liegt einfach an der Kompliziertheit des organischen Mechanismus, nicht aber etwa an einer besonderen Reizbarkeit[27]) des Organismus, d. h. einer aus der Natur des Reizes nicht begreiflichen Reaktionsfähigkeit. Es ist vielmehr die Form auch jeder unorganischen Wirkung,[28]) daß jedes Element durch seine eigene Natur den Erfolg des erfahrenen Anstoßes mitbestimmt. Ein zusammengesetztes System aber, wie es der Organismus ist, läßt dem Reize um so mannigfachere und auffallendere Wirkungen folgen, je vielgliedriger der Zwischenmechanismus ist, welcher den empfangenen Impuls von Punkt zu Punkt fortleitet und verändert. Nur darin[29]) gestaltet sich die Rückwirkung des Unorganischen einfacher, daß sie auf gleiche Reize in gleicher Form und Größe zu erfolgen pflegt, weil sie von einer beständigen und in ihrem Bestande unveränderlichen Erreg-

---

[25]) Kl. Schr. I 216.
[26]) Pathol. 107.
[27]) Mikr. I 78.
[28]) Syst. II 446.
[29]) Mikr. I 80.

barkeit ausgeht. Das Lebendige dagegen, innerlich in fortwährender Bewegung begriffen, bietet den gleichen Reizen in verschiedenen Augenblicken verschiedene Erregbarkeit, und seine Rückwirkungen nehmen dadurch in größerem Maße den Schein der Unberechenbarkeit an als die mehr gleichförmigen des Unbelebten, mit denen sie doch in bezug auf die letzten Gesetze ihrer Entstehung völlig übereinstimmen. Nennt man organische Rückwirkung dynamisch,[30]) so ist also mit diesem Worte nichts Gesetzloses, Dunkles oder Überirdisches bezeichnet und vor allem kein prinzipieller Gegensatz zu den rein mechanischen Rückwirkungen.

Der lebendige Körper[31]) ist somit aufzufassen als ein System zusammengeordneter und in sich verwickelter physikalischer Massen, aus deren proportionalen physikalischen Einzelkräften unter den gegebenen Angriffspunkten und in Wechselwirkung mit äußeren Einflüssen der Ablauf der Lebenserscheinungen hervorgeht. Lebenskraft teilen wir diesem System nicht als den Grund oder die Ursache seiner Existenz zu, so daß es etwa selbst aus ihr erklärt werden könnte, sondern nur als eine Fähigkeit zu einer bestimmten Größe der Leistung nach außen, welche selbst aus den Verhältnissen der Gegenwirkungen im Körper erklärt werden muß. Das Geschehen im lebenden Körper[32]) aber unterscheidet sich von dem unbelebten physikalischen Geschehen nicht durch die prinzipielle Verschiedenheit der Natur und Wirkungsweise der vollziehenden Kräfte, sondern durch die Anordnung der Angriffspunkte, die diesen dargeboten sind und von denen hier wie überall in der Welt die Gestalt des letzten Erfolges abhängt. Der Organismus steht in dieser Beziehung auf einer Linie mit unseren Maschinen.[33])

Auch Wachstum endlich und Entstehung des organischen Körpers nötigen zu keiner anderen Betrachtung. Denn[34]) um die Stoffe der Außenwelt, die der wachsende Körper in seinen Dienst

---

[30]) Kl. Schr. I 165f.
[31]) Kl. Schr. I 203.
[32]) Kl. Schr. I 198.
[33]) Mikr. I 81f., Kl. Schr. I 184f., Syst. II 446.
[34]) Mikr. I 66—69, vgl. 24—26.

zwingt, festzuhalten, bedarf es keiner besonderen Kraft. Streifen doch die Elemente, indem sie in den Bereich des lebendigen Körpers eintreten, die ihnen eigentümlichen Kräfte nicht ab. Jedes Atom also, das der Körper durch die anziehende Kraft eines seiner Teile festhält, gewährt ihm vermöge seiner Masse mit den an ihr haftenden mechanischen und chemischen Kräften einen Zuwachs zu seiner Kraft. Nur darin besteht die Leistung des Lebens, daß der schon bestehende Stamm der leiblichen Bestandteile stets so geordnet ist und stets in solcher Form mit dem Material der Außenwelt in Berührung tritt, daß die sich entspinnenden Wechselwirkungen und als ihre Folge der neue Ansatz von Teilchen den Bedürfnissen des Lebens angemessen geschieht. Schon im Kristall zeichnen ja übrigens die Kräfte des schon gebildeten Grundstocks den späteren Teilen Art und Form ihrer Anlagerung vor und erhalten im Wachstum die ursprüngliche Gestalt oder doch das ursprüngliche Gesetz ihrer Bildung. Die Kristallbildung vermag uns zugleich auch einen Fingerzeig für die Entstehung der Organismen aus dem Keim zu geben, der[35]) als ein sehr unbedeutender Massenteil sich vom mütterlichen Organismus loslöst. Die letzte Gestalt des Kristalls ist dadurch bedingt,[36]) daß sich durch die erste (zufällig entstandene) Kombination einzelner Moleküle ein Gesetz des Ganzen bildet, welches die Richtung und die Menge des späteren Ansatzes durch mechanische Kräfte bestimmt. Was so bei den Kristallen erst w i r d, das Gesetz des Ganzen, ist in den Molekülen des Keimes vermöge des Prozesses der Gattung bereits vorhanden. Diese primitive Kombination aber bildet die notwendige Grundlage der mechanischen Entwicklung des Ganzen. Ohne solch einen primitiven Stock von Massen[37]) ist nicht auszukommen. Denn nie wirkt eine abstrakte Idee. Die Idee des Ganzen oder der Gattung braucht eben einfach, um sich zu verwirklichen, einen, wenn auch nur kleinen Stamm des Wirklichen, in dem kraft der Gleichung seiner inneren Verhältnisse allem übrigen der Ort und die Art seiner Anlagerung bestimmt ist. Die Idee der Gattung wirkt stets

---

35) Mikr. I 65.

36) Kl. Schr. I 179 f.

37) Kl. Schr. I 168—172, Mikr. I 73.

nur so weit, als sie in den vorhandenen Prämissen mechanischer Art bereits als determinierte Konsequenz vorhanden ist. Im Keime braucht dabei durchaus kein wunderbares Detail[38]) zu existieren, um die spätere Entwicklung begreiflich zu machen, sondern nur einige wenige Teile mit einfachen, bestimmten Verhältnissen. Denn[39]) im organischen Gebilde setzt jede chemische Änderung Kräfte in Wirksamkeit, die früher nicht vorhanden waren, und bringt andere zur Ruhe. So wird in jedem Augenblicke für die spätere Entwicklung eine Grundlage geschaffen, die bald eine Fortdauer der früheren Zustände, bald eine Entfaltung in neue, bald beides miteinander verbindend, überhaupt die Ausbreitung in ein viel reichhaltigeres Spiel der Gestaltung und der Leistung gestattet.

Auch die erste Entstehung des Lebens auf der Erde, das jetzt ja an die Fortpflanzung durch den Keim gebunden ist, faßt Lotze unbedenklich als eine notwendige Folge,[40]) die in einem bestimmten Zeitpunkt der Gestaltung der Erdrinde aus den damaligen Stellungen und Wechselwirkungen der Stoffe mit derselben einheimischen Notwendigkeit entsprang, die jetzt nur noch Fortdauer und Wiedererzeugung des Lebendigen an die gegenwärtige Verteilung der Massen und ihre Wechselbeziehungen knüpft. Es mag dabei sein, daß in früheren Zeiträumen der Erdbildung die Elemente, die ja nicht ohne innere Regsamkeit zu denken sind, Wirkungen von anderer Form und Größe erzeugten, als zu welchen ihnen der gegenwärtige Naturlauf, beschränkt auf die Erhaltung gleichartigerer Zustände, noch Veranlassung gibt. Aber eins ist doch unbedingt festzuhalten: auch diese schöpferischen Gewohnheiten des früheren Naturganges werden gesetzliche Ergebnisse bleiben, einem Wirken entsprungen, das in seinem eigenen Verlauf durch die Erzeugnisse seiner früheren Augenblicke sich neue Grundlagen für die gesteigerte und reichere Wirksamkeit der späteren schafft. Entweder nach stets unveränderlichen Gesetzen wirkt die Natur von Anfang an oder nach solchen, die selbst gesetzlich

---

[38]) Kl. Schr. I 201 f.

[39]) Mikr. I 95—98.

[40]) Mikr. III 14 f.

sich ändern, sowie der Tatbestand sich ändert, der unter ihrem Gebote entstanden ist, und die mithin als regelmäßige und gesetzmäßige Funktionen ihrer eignen Resultate zu betrachten sind. Völlig unbeantwortbar sind dagegen die besonderen Fragen der Neugier nach dem anschaulichen Verlauf der Vorgänge, durch welche allmählich der Bau der organischen Geschöpfe zustande kam. Seit Darwin[41]) sind wir aber jedenfalls der Unvorstellbarkeit einer Entstehung höher organisierter Gebilde durch generatio aequivoca überhoben. Seine unermüdliche Beobachtungskunst[42]) anerkennt Lotze dankbar, während er mit Geringschätzung von seinen anspruchsvollen und verfehlten Theorien spricht.

Es erscheint ihm unwahrscheinlich,[43]) daß nur an einem einzigen Punkte sich die nötigen Bedingungen für die erste Entstehung organischer Wesen sollten gefunden haben, daß bei der Verschiedenheit der irdischen Elemente an allen Stellen nur organische Keime derselben Art sollten entstanden sein, endlich daß diese der Bildung günstige Zeit nur ein schöpferischer Augenblick sollte gewesen sein und nicht so lange sollte gedauert haben, daß die inzwischen sich langsam verändernden Umstände auch neue Schöpfungen den früheren, ohne auf bloße Fortbildung dieser beschränkt zu sein, hätten hinzufügen können. Die Vorstellung[44]) aber, in diesem gegenwärtigen Zeitalter habe die Natur nur ein unvermehrbares System von Lebensformen (entsprechend der festen Zahl von Urstoffen) begründet, erscheint ihm selbst unter Anerkennung einer fortschreitenden Geschichte im Weltlauf als gleich denkbar wie die andere, die Nachschöpfung neuer, den Untergang alter Formen, die allmähliche Verwandlung der einen in die andere als mögliche (und noch heut wirkliche) Ereignisse anzusehen.

Darwins Entwicklungslehre im einzelnen aber lehnt Lotze darum prinzipiell ab,[45]) weil nach ihr allemal „zufällig" diejenigen Umstände eintraten, die nötig waren, um eins in das andere zu

---

41) Kl. Schr. I 180.

42) Syst. II 465.

43) Syst. II 466.

44) Syst. II 458 f.

45) Grundz. d. Naturphil. 95—100.

verwandeln. Die Berufung auf den Zufall aber ist keine naturwissenschaftliche Erklärung; es sind vielmehr die positiven Naturgesetze nachzuweisen, die der tatsächlichen Entwicklung der Arten auseinander zugrunde liegen müssen. Logisch, d. h. abgesehen von der Erfahrung, hält Lotze dabei den Versuch für widerspruchslos, die Entwicklung der ganzen Artenreihe auf eine immanente, der ursprünglichen Disposition der ersten Organismen inhärierende Entwicklungsbestrebung zurückzuführen. Und wenn er auch die Umbildung eines Typus durch Vererbung von infolge äußerer Einflüsse entstandenen Variationen für möglich hält, sieht er den wahren Grund der Metamorphose doch in der inneren Entwicklungskraft jedes gegebenen Typus, der nur entweder zugrunde gehen oder sich unverändert erhalten oder in ganz bestimmte neue Glieder einer zusammenhängenden, im voraus bestimmten Reihe übergehen, niemals dagegen gleichgültig variieren kann.

Daß aber alle die Bildungen[46]) verschiedener Orte und Zeiten doch zahlreiche Analogien des Baues darbieten mußten, ist selbstverständlich. Die Gleichung, welche die Bedingungen lebensfähiger Verbindungen der Elemente enthielt, schloß die Möglichkeit der Lösung in bestimmte formelle Grenzen ein. Die Gleichförmigkeit des chemischen Typus[47]) ist mit der Tatsache gegeben, daß alle Organismen sich aus wenig mannigfachen Verbindungen von Kohlen- und Stickstoff und löslichen Salzen aufbauen, vielleicht den einzigen, die unter den Bedingungen auf der Erde die zum Aufbau einer veränderlichen, reizbaren, lebendigen Gestalt erforderlichen Eigenschaften besaßen. Dem gleichen Nahrungsbedürfnis und den (zum Teil daraus entspringenden) anderen entspricht dann der nicht minder gleichförmige ökonomische Typus der Organe und ihrer Funktionen. Der gleichförmige morphologische Typus erscheint endlich zuletzt als die nach mechanischer Möglichkeit übrig bleibende Gestaltungsweise, in der allein unter den an der Oberfläche der Erde geltenden Bedingungen die große Mannigfaltigkeit der Lebensformen mit der äußerst beschränkten und gleichartigen

---

[46]) Syst. II 466.
[47]) Mikr. II 66—68.

Auswahl der Mittel, die ihrer Herstellung zu Diensten stehen sich vereinigen läßt.

So ergibt sich also nach allen Seiten, daß[48]) sich das Lebendige von dem Unlebendigen nicht durch eine höhere, eigentümliche Kraft, die sich fremd dem übrigen Geschehen überordnete, nicht durch unvergleichlich andere Gesetze des Wirkens unterscheidet, sondern nur durch die besondere Form der Zusammenordnung, in die es mannigfache Bestandteile so verflicht, daß ihre natürlichen Kräfte unter dem Einflusse der äußeren Bedingungen eine zusammenhängende Reihe von Erscheinungen nach denselben allgemeinen Gesetzen entwickeln müssen, nach denen auch sonst überall Zustand aus Zustand zu folgen pflegt. Nicht ein einfacher, in sich geschlossener und durch seine Intensität mächtiger Gestaltungstrieb[49]) beseelt die lebendigen Körper; nicht mit ungewöhnlichen, unüberwindlichen Kräften schließen ihre Bestandteile sich zu einer dichteren Einheit zusammen, als sie dem Unbelebten möglich wäre; auf beständigem Wechsel ihrer Massen beruhend sind sie, verglichen mit diesen, lockere und gebrechliche Gebilde. Aber an den glücklichen Verhältnissen, in denen sie ihre Teile untereinander verbunden dem Naturlauf entgegenstellen, bricht sich dennoch der eindringende Strom unzähliger physischer Ereignisse und gestaltet sich zu einem feststehenden Bilde, das die Stoffe der Außenwelt in sich hereinzieht, eine Zeitlang festhält und sie dann dem formloseren Treiben der unorganischen Natur zurückgibt. Der Organismus[50]) ist also nichts andres als eine bestimmte, einem Naturzweck entsprechende Richtung und Kombination rein mechanischer Prozesse.

Die Vorstellung einer Lebenskraft findet aber nicht nur an den Tatsachen keine Stütze, sie ist auch in sich unhaltbar. Im Grunde beruht sie, wie überhaupt alle Einführung idealer oder metaphysischer, teleologisch wirkender Kräfte auf einer Verwechselung von Zweck und Ursache. Dieser Punkt ist für Lotzes

---

[48]) Mikr. I 58.

[49]) Mikr. I 154—156.

[50]) Kl. Schr. I 161, vgl. 159f., Pathol. 9.

Anschauungen von dem Verhältnis von Teleologie und Mechanismus von entscheidender Wichtigkeit.

Er betont energisch,[51]) daß der Zweck als solcher nie ein Seiendes ist, denn so lange er unerfüllt ist, ist er ein Seinsollendes. Aber selbst der erfüllte Zweck ist nie ein Wirkliches, ist nie ein Ding, sondern immer nur eine Relation, ein Verhältnis, ein Tun oder Leiden der Dinge. Der Zweck kann daher nie wie die Ursachen eine Wirklichkeit begründen, sondern immer nur ein Befehl sein, der eine gewisse Form der Zusammenordnung des Wirklichen gebietet, damit aus den Kausalverhältnissen dieser Mittel sein eigener Inhalt als ein später gewordenes Resultat hervorgehe. Die Erfüllung des Zweckes ist daher nie seine Tat, sondern sie ist nur möglich, wenn alle Mittel, aus deren blinder Ursächlichkeit der Zweck hervorgehen soll, bereits so angeordnet sind, daß die Gestalt des vorbestimmten Erfolges aus ihnen bloß unter der Anwendung allgemeiner Gesetze folgen muß. Der Zweck gewinnt also nur dadurch eine Macht über den Ablauf der Wirkungen, daß er in den Dispositionen der Ursachen schon im Keime verborgen ist, keineswegs aber so, daß er, ohne auf diese Weise gestützt zu sein, von außerhalb der Wirklichkeit her, die Ursachen zu seiner Verwirklichung zusammenzutreiben und ihre zufällig vorhandenen Beziehungen nach seinem eignen Inhalt zu modifizieren vermöchte. So ist der Zweck eine legislative Gewalt, welcher sich die Massen der Natur niemals fügten, wenn sie nicht durch das Mittel der Ursachen, welche die exekutive Gewalt bilden, von Anfang an gezwungen und in einen bestimmten Ablauf hineingedrängt würden. Nie greift ein Zweck[52]) von oben her regelnd und ordnend in das Getriebe physikalischer Prozesse ein. Diese letzteren scheinen nur unter seinem Einflusse zu stehen, weil sie gerade umgekehrt die Ursachen sind, aus denen jene Gestalten der Erfolge hervorgehen. Die Wirklichkeit geht daher stets aus einer gleichartigen Wirklichkeit, das ausgearbeitete Ganze aus den Kräften einiger arbeitenden Teile hervor, und nie wird eine Idee der Gattung, ein Typus des Lebens

---

[51]) Kl. Schr. I 149 f.

[52]) Physiol. 112.

sich verwirklichen, wenn nicht vorher ein System von Massen vorhanden ist, aus dessen Gegenwirkungen der von der Idee beabsichtigte Erfolg als eine mechanische Notwendigkeit ohnehin hervorginge. Auch in dieser Rücksicht unterscheidet sich daher das Lebendige nicht prinzipiell von dem Unlebendigen.

Darnach ist es in sich widerspruchsvoll[53]) davon zu reden, daß der Organismus im Keim bereits potentiell vorhanden sei. Alles nur potentiell Vorhandene ist vielmehr nicht vorhanden, und es sind, an seiner statt nur gewisse Bedingungen wirklich gegeben, aus denen es unter Hinzutritt der Einflüsse des Naturlaufs später als notwendiges Resultat hervorgehen muß. Nur insoweit als ein potentieller künftiger Erfolg zugleich in einer solchen aktuellen, wirklichen Verknüpfung einzelner wirkender Ursachen präformiert ist, kann man ihm denn auch eine Fähigkeit zuschreiben, selbst zu wirken und eine Entwicklung von Erscheinungen hervorzubringen. Daraus ergibt sich, daß auch der Keim eines Organismus die Ausgestaltung der Teile nicht bewirkt, insofern er potentiell das künftige Ganze, sondern insofern er aktuell die gegenwärtige Verbindung von Teilen ist. Da aber diese in einer solchen Verknüpfung untereinander stehen, daß aus ihren Gegenwirkungen mit dem Naturlauf später das Ganze hervorgehen muß, so wirken sie natürlich von Anfang an nach allen Seiten dem Plane dieses Ganzen gemäß.

Im Gegensatz zu der wissenschaftlichen Erklärung der Erscheinungen, die allein der Mechanismus gewähren kann, kommt der teleologischen Betrachtung der Wert einer Deutung der Erscheinungen zu. Sie zeigt,[54]) daß ihre Existenz nicht ein läppisches Spiel der Natur sei, sondern daß es vernünftige Motive für einen solchen Zusammenhang der Ursachen gibt, der sie an einer bestimmten Stelle realisiert. Beide Betrachtungsweisen aber können sich unterstützen. Können wir nämlich irgendwo einen Zweck erraten, den die Natur verfolgt, so werden wir sogleich auf eine engere Auswahl von Hypothesen hingewiesen, welche die Mittel

---

53) Physiol. 111.

54) Kl. Schr. I 150 f.

angeben, deren sich die Natur bedient haben dürfte. Die Untersuchung, die zuerst völlig prinziplos war, gewinnt hierdurch eine bestimmtere Richtung, indem sie nicht Ursachen überhaupt, sondern solche aufsuchen lehrt, die geschickt sind, durch ihr gesetzmäßiges Wirken nicht nur die unmittelbar vorliegende Erscheinung, sondern auch deren Verhalten bei Erreichung jenes Zweckes zu bestimmen. Die teleologische Betrachtung ist also eine sehr brauchbare heuristische Maxime; sie gewährt nie die Erklärung selbst, sie leitet aber auf die Mittel zurück, deren Verhältnisse gegeneinander diese Erklärung geben.

Daß in der Tat jeder Zweck nur wirkt, soweit er in den vorhandenen Prämissen mechanischer Art bereits als determinierte Konsequenz vorhanden ist, zeigt schließlich noch die Tatsache, daß sich mit Notwendigkeit in jeder zweckmäßigen Organisation [55]) auch Zufälliges und Zweckwidriges zeigt. Denn die Stoffe wirken natürlich, soviel sie nach ihrer Natur und den allgemeinen Gesetzen vermögen, gleichviel ob dies für die Realisierung des Zwecks hinreichend, zu wenig oder zu viel ist. Jede einfache Kraft ist immer und ewig nach demselben allgemeinen Gesetze tätig und überläßt, selbst unbekümmert um jede Gestalt des herauskommenden Erfolges ihrer Tätigkeit, die Bestimmung desselben vielmehr den Nebenumständen, die ihre Wirksamkeit beschränken und leiten. Das allgemeine Schicksal der Welt bindet eben die Erfüllung der Zwecke in der Natur und Geschichte stets an ein Zusammenwirken von Kräften, deren keine eine besondere einsichtsvolle Vorliebe für jene spezifische Gestalt des Erfolges hat, welche die Zwecke verlangen. Daher auch das unwillkürliche Grauen vor Mißgeburten, [56]) das daher rührt, daß hier der Mechanismus sich emanzipiert und, losgerissen von seiner Naturidee, mit der besinnungslosen Emsigkeit der Notwendigkeit fortarbeitet.

Wie die Lebenserscheinungen unterliegen auch die psychischen Vorgänge dem Mechanismus. So unendlich verschieden das

---

[55]) Physiol. 54 f., Pathol. 108, Kl. Schr. I 217.

[56]) Kl. Schr. 182 f., Physiol. 114.

psychische Leben[57]) auch für jeden einzelnen verläuft, so hat doch der übereinstimmende Eindruck aller Selbstbeobachtung zeitig und allgemein die Vorstellung von einem Mechanismus hervorgebracht, dem der Lauf der inneren Ereignisse vielleicht überall und sicher in großer Ausdehnung unterworfen sei, in anderen Formen zwar und nach anderen besonderen Gesetzen als sie der äußere Naturlauf darbietet, aber mit gleicher durchgängiger Abhängigkeit jedes einzelnen Ereignisses von seinen vorangehenden Bedingungen. Aus[58]) der individuellen Eigenart jeder Seele, aus Inhalt und Form ihres ganzen bisherigen Vorstellungsverlaufes müßte sich auf Grund der allgemeinen Gesetze und äußeren Reize ihr künftiger Vorstellungsverlauf vorhersagen lassen. Freilich[59]) von einer scharfen Formulierung der Regeln, denen er folgt, sind wir, schon der Schwierigkeit der inneren Beobachtung wegen, noch weit entfernt. Sind doch auch die Formen des inneren Geschehens und Wirkens den Naturerscheinungen kaum noch vergleichbar, so daß eine Übertragung von Sätzen, die für physische Vorgänge unbestritten gelten, auf psychische sich von selbst verbietet. Über die Bewegung des Stoffs besitzen wir allerdings eine Summe wissenschaftlich genauer Gesetze, über die Äußerungen der Seele aber nur eine Anzahl empirischer Anschauungen, und vollends fehlt uns das Dritte und Höhere, dessen wir bedürfen: eine allgemeine Lehre, die uns die Gesetze aufwiese, nach denen die Zustände der Wesen überhaupt sich richten, und aus welcher als zwei verschiedene Anwendungen die Wissenschaft vom Naturlauf und die von dem geistigen Leben hervorgehen könnten.

Der Mechanismus bezeichnet aber[60]) natürlich hier wie überall nur die Form des Geschehens. Die mechanische Auffassung des physischen wie des psychischen Geschehens besteht nur in der formalen Voraussetzung seiner Gesetzlichkeit. Sie läßt die Natur der Objekte, auf die sie angewandt wird, ebenso frei und unbestimmt, wie die Art des inneren Zusammenhangs, der zwei Vor-

---

[57]) Mikr. I 218, 163, Syst. II 491.

[58]) Syst. I 3 f.

[59]) Mikr. I 218 f., 237, 294 f.

[60]) Streitschr. 94 f.

gänge verkettet. Es reicht hin, daß er allgemein und unveränderlich ist. So bringt also der Mechanismus die psychischen Erscheinungen des Denkens, Fühlens und Wollens nicht etwa hervor,[61]) ein Gedanke der besonders von Herbart vertreten wurde, sondern setzt sie voraus. Und dann sind die einzelnen Elemente des Seelenlebens nicht etwa selbständige Atome, sondern stets doch nur Zustände des einen Wesens, aus dem sie nie heraustreten können. Für sie gibt es daher nicht einen gleichgültigen Schauplatz, auf dessen teilnahmlosen Grund und Boden sie ungestört sich ihren Wechselwirkungen überlassen könnten, einzig den Geboten eines allgemeinen Mechanismus unterworfen; für ihr späteres Verhalten ist vielmehr auch der Boden reizbar, auf dem sie sich bewegen. Durch den Vorstellungsverlauf gereizt, tritt die Seele hier und da wieder selbsthandelnd hervor und führt in das scheinbar sich selbst überlassene Getriebe desselben neue Elemente ein, deren Grund wir vergeblich in diesen allein suchen würden. Dies ist keine Gesetzlosigkeit, sondern eine Gesetzlichkeit von mehr verwickelter Form, ein Mechanismus höherer Ordnung, wie er sich in der körperlichen Welt nicht findet. Für psychische Berechnungen ist also die Natur der Seele als beständig vorhandenes, den kommenden Erfolg mitbedingendes und umgestaltendes Element stets oder fast stets mit in Rechnung zu ziehen.

Alle höheren geistigen Tätigkeiten, besonders das Denken,[62]) sind also nicht passive Erzeugnisse des Mechanismus, sondern wirkliche Tätigkeiten des menschlichen Geistes.[63]) Es ist das ausdrücklich zu betonen, denn so sehr sind wir in der Betrachtung der Natur an die mittelbaren Wirkungen und ihre Erklärung durch Zusammensetzung einzelner Beiträge, so sehr an die Zurückführung inhaltvoller Unterschiede der Eigenschaften auf unbedeutende Veränderungen in der Größe und Verbindungsweise gleichartiger Elemente gewöhnt, daß uns zuletzt das Verständnis alles Unmittelbaren abhanden kommt und eine allgemeine Sucht, alles zu konstruieren, allem eine verwickelte Maschinerie seines Ent-

---

[61]) Mikr. I 204—206.

[62]) Mikr. II 240—242.

[63]) Mikr. I 295 f., II 273, 153 f.

stehens und Daseins unterzuschieben sich unserer Gedanken unwillkürlich bemächtigt. Unter allen Verirrungen des menschlichen Geistes ist das die seltsamste, daß er dahin kommen konnte, sein eigenes Wesen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln, oder es sich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder schenken zu lassen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Wissen eben des Geistes kennen, den wir leugneten. Unbedingt ist also der spezifische Begriff der Tätigkeit[64]) festzuhalten, ein Begriff, von dem wir immer glauben werden, daß er etwas Eigentümliches und in der Welt wirklich Befindliches bezeichne, obwohl er in seinem Gegensatz zum bloßen Geschehen auf irgend eine mechanischer Konstruktion sich nähernde Weise ganz unmöglich definiert werden kann.

Und endlich ist noch eins hier zu beachten. Der mathematischen Berechnung[65]) wird sich die eigentümliche Natur der Seele stets entziehen, so daß zwar auch in den tiefsten Gründen der geistigen Entwicklung die Konsequenz eines notwendigen Zusammenhangs stattfindet, aber doch eine Konsequenz, die nicht das Gepräge mathematischer Gesetzlichkeit, sondern das einer ästhetischen Gerechtigkeit trägt, nur in der Art der Folgerichtigkeit, nicht in der Strenge und Festigkeit ihrer Gebote von jener verschieden. Denn während das mathematische Gesetz nur die Wechseleinflüsse gleichartiger Ereignisse unmittelbar bestimmt, verkettet die ästhetische Gerechtigkeit das für unsere begriffliche Vergleichung Ungleichartige, aber zu dem Ganzen einer Idee dennoch notwendig Zusammengehörige. Sie steht der Sicherheit des mathematischen Wissens durchaus nicht nach, im Gegenteil sind im Ganzen der Wirklichkeit gerade ihre Gebote die ersten und unverbrüchlichsten, auf denen aller Zusammenhang der Dinge beruht; sie ist es eben, welche die unwandelbaren Beziehungen zwischen denselben erst feststellt, auf denen aller Kalkül wie auf einer gegebenen Grundlage fußen muß, um die Schicksale des einen Elements aus denen anderer berechenbar finden zu können. Eine allgemeine Statik und

---

64) Syst. II 534, 532.

65) Mikr. II 274—276.

Mechanik des Inhalts geht in der Welt der andern Statik und Mechanik voran, die sich nur auf die Größenveränderungen dieses Inhalts bezieht. Ihre Gebote werden uns in der Betrachtung der Natur in Gestalt jener tatsächlichen Gesetze der Wechselwirkungen bemerkbar, welche die rechnende Theorie nicht machen, sondern nur anerkennen kann; sie treten uns in dem geistigen Leben in der allgemeinen Tendenz entgegen, die uns als der treibende Beweggrund seiner ganzen Entwicklung fühlbar wird. Die Verbindung der Ansicht aber von einer idealen Einheit des geistigen Lebens mit der andern von der mechanischen Verwirklichung desselben ist durchaus nicht unmöglich. Zwischen die streitenden Auffassungen des geistigen Lebens tritt die unsere so, daß sie weder die bedeutsame Idee als die schrankenlos gestaltende Macht isoliert über der niederen Sphäre des gemeinen psychischen Mechanismus schweben läßt, noch ohne die Voraussetzung eines gestaltenden idealen Triebes mit der blinden Arbeit des letzteren allein sich begnügen kann. Vielmehr die Idee selbst möchten wir als eine der mitwirkenden Kräfte an dieser Arbeit fassen, so daß sie zwar ihrem Wesen nach, wie jede ursprüngliche Kraft vom Mechanismus unabhängig vorausgeht, wirksam aber doch nur wird, sofern die Wärme ihres Strebens völlig als ein den übrigen wirksamen Kräften gleichartiges mechanisches Äquivalent auftritt.

Eine besondere Erscheinung des psychischen Mechanismus bilden nach Lotze auch die Instinkterscheinungen.[66]) Denn ein bloß physiologischer Mechanismus würde die zweckmäßigen Akkomodationen[67]) des Instinktes an besondere Umstände nicht erklären. Es handelt sich beim Instinkt um eine bei allen einzelnen Individuen einer Gattung völlig übereinstimmende Vorstellungsweise, die mit psychischem Zwange die Hilfsmittel der Organisation, so wie sie schon fertig da sind, zu einem bestimmten Zwecke dirigiert. Analogien dazu bietet auch der menschliche Geist. Denn auch in unsrer Seele gibt es etwas, was gar nicht wir selbst sind und was ebenfalls als ein Gegebenes und Anerschaffenes einen über-

---

[66]) Kl. Schr. I 221.

[67]) Kl. Schr. I 236—239.

mächtigen Einfluß auf unsere ganze Entwicklung ausübt. Nur anstatt bestimmter einzelner Vorstellungen treten in uns die Formen der Erkenntnis auf, die Gewohnheiten, zu allem Geschehen Ursachen zu suchen, in der Zufälligkeit der Ereignisse Zwecke zu vermuten, überhaupt das Gegebene in einen höheren, idealen Zusammenhang zu bringen, sowie der Kunsttrieb mancher Tiere physikalisches Material zu bestimmten Formen verbindet. Das Instinktartige erscheint daher in der menschlichen Seele nicht vernichtet, sondern nur einen Schritt weiter zurückgedrängt. Daß die menschliche Seele[68]) nicht von Instinkten und Traumideen beherrscht wird, hängt sicher mit unsrer Bestimmung zum sittlichen Leben zusammen, aus der sich rückwärts auf teleologischem Wege die gesamte Einrichtung unserer Seele müßte begründen lassen. Für das Tier dagegen tritt an Stelle des Gewissens, da seinem Seelenleben bei aller Ähnlichkeit mit dem unseren doch nicht der Zweck der Moralität unterzulegen ist, die determinierende Instinktidee als dasjenige, was eigentlich hier die Form des psychischen Lebens annimmt. Freilich wird dieser Begriff der Instinktideen nie das einzige Erklärungsprinzip sein. In den Werkzeugen[69]) mancher Tiere ist wohl eine physiologische Tendenz zur Ausübung ihrer Funktionen, in einer bestimmten Anordnung des Nervensystems der periodische Reiz zu bestimmten Bewegungen vorauszusetzen. So werden es denn zuletzt doch immer körperliche Strukturverhältnisse[70]) sein, die die Seelen der Tiere zu bestimmten Vorstellungen drängen und auf einem langen Umwege, unterstützt vielleicht durch die spezifische Natur der einzelnen Seele, das letzte bewegende Musterbild erzeugen, das allzu bequeme Ansichten sogleich in seiner Endgestalt der tierischen Seele angeboren nannten.

Zwischen den physischen und psychischen Mechanismus tritt nun endlich noch der psycho-physische, dem nach Lotze der Verkehr zwischen der Seele und dem Körper unterliegt, der in den Empfindungen und Bewegungen sich offenbart.

---

[68]) Kl. Schr. I 240—242.

[69]) Kl. Schr. I 246.

[70]) Psychol 541 f.

Scharf betont nun Lotze hier,[71]) daß aus mechanischen Prozessen (wie den Nervenreizen) unmittelbar immer nur andre mechanische Prozesse, nie aber ein Element von gedankenhafter Natur, aus idealen Bewegungen der Vorstellungen andrerseits immer nur andere Vorstellungen wie die Wirkung aus der Ursache folgen können, daß aber nie eine Vorstellung als wirkende Kraft die Bewegung einer Masse ins Werk setzen kann. Nie liegt[72]) in der völlig intensiven Qualität des geistigen Vorgangs die extensive Bestimmtheit des materiellen, sondern wenn einer den andern hervorrufen soll, so muß durch ein beiden äußerlich scheinendes Band eine Proportionalität zwischen ihnen angestiftet werden. Es muß daher allgemeine Gesetze geben, welche befehlen, daß mit einer Modifikation a der Seelensubstanz eine Modifikation b der Körpersubstanz verbunden sei, und nur kraft dieses von ihr selbst unabhängigen Gesetzes, gar nicht durch eigene Machtvollkommenheit oder eignen Impuls ruft die Veränderung der Seele eine entsprechende des Körpers hervor und umgekehrt. Es handelt sich also hier für uns, wie bei allen einfachen Fällen der Wechselwirkung, um ein synthetisches Verhältnis.[73]) Das heißt: die Natur von Körper und Seele samt der Eigentümlichkeit des momentanen Verhältnisses zwischen ihnen enthalten an sich allein noch nicht den vollständigen Grund, sondern eine höhere Macht hat an diese Tatsachen allgemein und überall, wo sie vorkommen, die Folge y geknüpft, die ohne dies sich aus denselben mit eigner Notwendigkeit nicht entwickeln würde. Wer wissen wollte,[74]) warum das Licht uns glänzt, die Töne uns klingen, und warum die Seele, die die Lichtwellen als Farbe empfindet, nun auch unvermeidlich die Schallwellen als Töne wahrnehmen muß, der müßte nicht nur die Natur der Seele und des einwirkenden Reizes völlig erkennen, sondern vor allem auch den Beruf, den die göttliche Allmacht, indem sie die Seele schuf, ihr gegeben hat, und dessen eingedenk und auf dessen zu erreichendes Ziel hinblickend, sie das innere

[71]) Pathol. 58.
[72]) Kl. Schr. I 193.
[73]) Streitschr. 104.
[74]) Streitschr. 116f.

Leben ordnete, die Zustände und Ereignisse festsetzend, die in gegenseitiger kausaler Abhängigkeit stehen sollen, nicht weil sie es analytisch müßten einem unvordenklichen Recht zufolge, sondern weil der Sinn des Ganzen diesen Zusammenhang zwischen den Teilen und keinen andern voraussetzt.

Wie nun die physikalischen Reize gleichsam nur die Signale bilden, auf die die Seele aus ihrer eignen Natur die Empfindungen und Vorstellungen erzeugt, so ist auch die Mannigfaltigkeit der körperlichen Bewegungen,[75]) die auf den Anlaß der Seele entstehen, eine Entfaltung wirkungsfähiger, in der leiblichen Organisation begründeter Verhältnisse, angeregt wohl durch die inneren Zustände der Seele, aber nicht von ihr als fertige auf die Werkzeuge des Körpers übertragen. Es ist ja eben überhaupt jeder äußere Einfluß, der von irgend einem Element auf ein andres überwirkt, immer nur als ein veranlassender Reiz zu betrachten, welcher in dieses zweite nicht einen fertigen und ihm fremden Zustand hineinträgt, sondern in ihm nur weckt, was in seiner eignen Natur schon begründet war. Und wie die Seele durch ein allgemeines und bindendes Gesetz gezwungen ist, ihrer Natur entsprechend diesen Eindruck mit dieser, jenen mit jener Empfindung zu beantworten, so hat sie auch von der inneren Einrichtung, Verknüpfung und Wirksamkeit der körperlichen Werkzeuge keine Ahnung, sondern auch hier muß sie jenem Zusammenhang vertrauen der in allem Naturlauf nach unveränderlichen Gesetzen Zustand mit Zustand verbunden hat und der auch die inneren Regungen, zu denen ihre Natur fähig ist, ohne ihr mithelfendes Zutun mit Veränderungen ihres Körpers verknüpft. Der Grund jeder Wirkung liegt eben zuletzt in dem unmittelbaren Füreinandersein der Elemente, die in diesem Zusammenhang des Wirkens stehen, in einem unmittelbaren sympathischen Rapport, welcher das eine empfänglich macht für die Stimmungen des anderen.

Um eine Bewegung auszuführen,[76]) haben wir einfach das Anfangsglied jener Reihe augenblicklicher Muskelgefühle zu repro-

---

[75]) Mikr. I 317—319, Psychol. 301.

[76]) Syst. II 588—590.

duzieren, die sich während der wirklichen Bewegung folgten. Damit[77]) ist jener innere Zustand gegeben, an den die durchdringende Gesetzlichkeit der Natur ohne unser weiteres Mitwirken, ja selbst ohne alle Einsicht in den Gang des Mechanismus als notwendige Folge die Entstehung der bestimmten Bewegung gestattet hat. Die willkürliche Handlung[78]) unterscheidet sich dabei mechanisch von der unwillkürlichen nur durch die ausdrückliche Billigung, die dem Auftreten ihres mechanischen Ausgangspunktes zuteil geworden ist.

Die Seele ist also nichts weniger,[79]) als die frei herrschende und schaltende Gebieterin, deren Gebot den Körper zwingt. Sie gleicht nicht dem Schiffsführer, kennt sie doch weder den Bau des Schiffes, noch die Werkzeuge der Steuerung, sondern nur einem untergeordneten Arbeiter, der nur eine Kurbel an einer Maschine zu drehen hat, im übrigen aber von der inneren Übertragung der Bewegung keine Ahnung hat. Eine allgemeine Naturnotwendigkeit vielmehr muß ihr die Folgsamkeit der Glieder zum Geschenk machen.

Die Frage,[80]) wie ein psychischer Zustand es anfängt, um im Körper eine Bewegung hervorzubringen, ist natürlich unbeantwortbar, wie die nach dem Zustandekommen jeder andern Wirkung auch. Wir müssen uns mit der Einsicht begnügen, daß jede Folge erfolgen müsse, sobald ihre Prämissen da sind, ohne daß es noch eines besonderen Stoßes bedürfte. Dann ist aber der Zusammenhang der Bewirkung zwischen Leib und Seele seiner allgemeinen Möglichkeit nach nicht im allergeringsten dunkler, aber gerade ebenso dunkel, wie der Hergang der Kausalität in allen anderen Beispielen derselben.

Aus dem Gesagten folgt nun nicht etwa,[81]) daß nun doch Ideen als Abstraktionen eine Massen bewegende Kraft zu äußern vermöchten. Wir sahen oben, daß den Ideen nur soweit Wirksamkeit zukommt, als sie durch bestimmte wirkliche Dinge und

---

[77]) Mikr. I 319.
[78]) Psychol. 302, Kl. Schr. I 231 f.
[79]) Mikr. I 320.
[80]) Kl. Schr. I 194—196.
[81]) Kl. Schr. I 190.

deren Verhältnisse getragen, selbst ein Wirkliches darstellen. Das Nämliche gilt von den Gedanken der Seele. Als Gedanken oder Ideen haben sie nicht die mindeste wirkende Kraft, denn so stehen sie als abstrakte dem Konkreten hilflos gegenüber. Sie können aber solche Kraft insofern erlangen, als sie bestimmte Zustände, Modifikationen oder Bewegungen eines Wirklichen, eines Substantiellen, nämlich der Seele sind. Gedanken,[82]) Gefühle, Strebungen sind also als Zustände einer realen Seele in ganz gleichem Sinn etwas Wirkliches, durch ein substantielles Dasein Getragenes als die Zustände der Massen. Man muß nur nicht etwa Substantialität und Materialität verwechseln.

Daß Leib und Seele ungleichartig[83]) sind, spricht nicht gegen die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen beiden. Das Verlangen nach solcher Gleichartigkeit geht vielmehr aus dem Irrtum hervor, als seien Stoß, Druck, Anziehung und Abstoßung oder chemische Wahlverwandtschaft erklärende Bedingungen der Wechselwirkung, da sie doch nur Formen sind, in denen die Wirkung auf unbegreifliche Weise erfolgt. Denn jede Wechselwirkung[84]) ist ein Rätsel, das sich der Analyse entzieht. Und gäbe es nicht einen Punkt, wo aus der bloßen Gegenwart zweier Substanzen, die nach irgend einem Gesetz gegenseitig einander bestimmen sollen, diese Wirkung auch wirklich einträte, ohne daß es eines besonderen Impulses bedürfte, so wäre auch jede weiter zusammengesetzte mechanische Aktion samt all den scheinbaren Kräften unmöglich, durch die sie zustande kommt. Die physische Wirkung zwischen Stoff und Stoff, also Gleichartigem, bietet somit nur den Vorteil der Anschaulichkeit, ohne das Wirken selbst zu erklären, wie denn überhaupt in der Natur alles mechanisch ist, mit Ausnahme der Prinzipien des Mechanismus. Ist somit[85]) der Akt des Wirkens nirgends ein sinnlich anschaulicher Vorgang, sondern stets übersinnlicher Gegenstand eines Begriffs, so ist auch keine andere Gleichartigkeit der wechselwirkenden Glieder zu verlangen, als

---

[82]) Psychol. 93.

[83]) Mikr. I 311.

[84]) Kl. Schr. II 163f., Psychol. 76f., 73.

[85]) Mikr. I 312.

eine solche, die reichlich dadurch gewährt ist, daß die Seele als wirkliche des Tuns und Leidens fähige Substanz den Atomen des Stoffs gegenübersteht, die wir ihrerseits ebenso als reale Mittelpunkte aus- und eingehender Wirkungen betrachten. Dazu kommt,[86]) daß die reinliche Scheidung der Wirklichkeit in Materie und Geist nicht unsere letzte metaphysische Überzeugung sein kann. Materialität ist vielmehr nichts als eine Form der Erscheinung, welche ein übersinnliches Reales, das dem Wesen der Seele an sich gleichartig ist, unter gewissen Umständen für unsere Auffassung annimmt. Dann verschwindet aber schließlich jener Schein der Ungleichartigkeit von Leib und Seele.

Damit erledigen sich zuletzt auch noch die physikalischen Einwände[87]) gegen das Verschwinden mechanischer Bewegung ohne sichtbares Produkt und gegen ihr Entstehen auf grund psychischer Veranlassung. Denn zunächst ist zuzugeben, daß innere Zustände der Massen, welche als solche nicht in Gestalt von Bewegungen in unsere Beobachtung fallen, doch die erzeugenden Ausgangspunkte räumlicher Bewegungen werden können. Von der Ansicht der Unselbständigkeit der Materie aber aus ist diese Annahme vollends notwendig und unter der Voraussetzung der Substantialität der Seele widerspricht die Hervorrufung von Bewegungen der Massen durch innere Zustände der Seele sowie das Verschwinden äußerer Bewegungen infolge ihrer Verwandlung in innere Zustände der Seele den Grundvorstellungen der Naturwissenschaft nicht. Lotze nimmt entgegen der gewöhnlichen Vorstellung an, daß ein Teil der physischen Bewegungsgröße direkt durch Übergang in innere Zustände der Seele absorbiert wird. Daher richtet sich auch die Stärke der Empfindung nach der der Reize und Nervenerregungen. Bei diesem Verschwinden oder Neuanfangen physischer Bewegung handelt es sich aber um keinen Bruch des Kausalzusammenhangs, sondern nur um eine Umgestaltung in der Form der Wirkung. Jede Empfindung ist ein umgeformtes Äquivalent der Wirkungsgröße, die vorher in Gestalt einer Oszillation oder einer anderen

---

[86]) Psychol. 79 f.
[87]) Psychol. 91—95.

Bewegung vorhanden war, und jede Kontraktion eines Muskels ein Äquivalent der Erregung, die in der Form eines psychischen Strebungsprozesses voranging.

Da die Seele[88]) weder die Mittel der Bewegung (Nerven und Muskel) noch die Art ihrer Benutzung kennt, so ist es offenbar nicht allein notwendig, daß der Körper sich durch eigne Reize von selbst bewege, damit die Seele seine Veränderlichkeit bemerke und es kennen lerne, welchen Eindruck überhaupt Bewegungen ihr verschaffen, sondern gleichzeitig auch, daß der äußere Reiz mit mechanischer Sicherheit von selbst in dem Körper diejenigen Bewegungen anrege, die unter den vorhandenen Umständen zur Verteidigung des Lebens, zur Ausgleichung einer Störung, zur Befriedigung eines Bedürfnisses zweckmäßig sind. Die Natur[89]) muß der Seele recht eigentlich die Hand führen, damit sie in dem ihr fremden Lande der Räumlichkeit und Materialität sich orientiere und, was ihrer eigentümlichen Beschäftigung ganz disparat ist, die räumlichen Bewegungen dirigieren lerne. Durch die automativen Reflexbewegungen zeigt die Natur der Seele, welche Bewegungen jetzt zweckmäßig sind und lehrt ihr die Lage der Teile des Körpers. Unfähig[90]) zur ersten Erfindung aber ist die Seele dagegen wohl fähig zur Vervollkommnung dieses Mechanismus. Indem sie beobachtet, auf welchen Reiz welche Bewegung mit welchem günstigen Erfolge und mit welchem unmittelbaren Eindruck für sie selbst erfolgt, wird sie später nicht mehr den wirklichen Eingriff des Reizes abzuwarten brauchen, da sie ja nun den inneren psychischen Zustand kennt, der die Auslösung der entsprechenden zweckmäßigen Bewegung veranlaßt. So wird ihr eine unendlich variierbare Benutzung und Zusammensetzung der elementaren mechanischen Bewegungen möglich. Sie verknüpft zweckmäßige Elemente zu einem zweckmäßigen Gebrauch, wie die Sprache ihre Vokale und Konsonanten zu einem unendlichen Reichtum der Worte und des Wohlklangs. Wie bedeutend der mithelfende Einfluß[91]) der Seele in den Mechanismus der Reflexbewegungen ein-

[88]) Mikr. I 373 f.

[89]) Kl. Schr. I 226 f.

[90]) Mikr. I 374, 321 f.

greift, zeigt uns die Langsamkeit, mit welcher das Kind allmählich zur Herrschaft über seine Glieder kommt, in Verbindung mit der äußerst feinen individuellen Ausprägung dieser Herrschaft, die ihm doch im Fortschritt der Bildung möglich ist. Hierher gehören alle die bekannten Erscheinungen der Übung und Gewöhnung. Die Vererbungsmöglichkeit aber mancher besonderen Bewegungen scheint zu beweisen, daß die Ausübung nicht erfolgt, ohne in den leiblichen Organen eigentümliche physische Veränderungen hervorzubringen und zurückzulassen. Es kommt dann zu einem bleibenden Gewinn an physischer Gewohnheit, den der Körper dem Verkehr mit der Seele verdankt. Außer einem Mechanismus der ersten Konstruktion gibt es also auch einen Mechanismus der Übung.

## Kap. 3. Die mechanische Weltanschauung.

Um die Anerkennung des Mechanismus kommt keine Weltanschauung herum. Auch[92]) die Annahme eines höheren zweckmäßigen Waltens im Naturlauf wird erst dann befriedigt sein, wenn sie für jeden Erfolg, welchen jene zweckmäßig wirkende Macht gebietet, auch Schritt für Schritt die vollziehenden Mittel gefunden hat, durch deren notwendigen und blinden Kausalzusammenhang die verlangte Wirkung entstehen muß. Davon kann keine Rede sein, daß jene zweckmäßige Kraft neue Anfänge des Wirkens schaffe, die nicht, rückwärts weiter verfolgt, sich immer wieder als die notwendigen Folgen eines früheren Zustandes der Dinge erkennen ließen.

Dann kann aber[93]) die Überzeugung von einer die Welt durchdringenden Zweckmäßigkeit niemanden bewiesen werden, der nur die Möglichkeit des Gegebenen einzusehen verlangt. Sich die Welt als einen ewig verhandenen Wirbel von Dingen vorzustellen, deren zufällige, durch keinen Gedanken vorher bestimmte Begegnungen bald diese, bald jene Erscheinung bedingen, führt nicht auf so bestimmte Widersprüche des logischen Denkens, daß die Unannehmbarkeit einer solchen Ansicht hierdurch sich erweisen

[91]) Mikr. I 374—379, Kl. Schr. III 152—168.
[92]) Mikr. I 423.
[93]) Physiol. 18f.

ließe. Und es ist ein seltsamer[94]) und doch begreiflicher Stolz unserer naturwissenschaftlichen Aufklärung, zur erklärenden Nacherzeugung der Wirklichkeit keine anderen Voraussetzungen nötig zu haben als irgend einen ursprünglichen Tatbestand an Stoffen und Kräften und die unverrückte Geltung eines Kreises allgemeiner, in ihren Geboten sich stets gleicher Naturgesetze. Und entsprang selbst die erste Stiftung der Welt der Weisheit eines göttlichen Geistes, so ist doch[95]) von der schöpferischen Freiheit dieses Geistes kein Hauch in das Geschaffene übergegangen, und die Natur, einmal vorhanden, erhält sich wie jedes Kunsterzeugnis nach jenen unbeugsamen Gesetzen fort, deren Unveränderlichkeit die Weisheit des Urhebers ebenso bezeugt, wie die völlige Selbstlosigkeit des Geschöpfes.

Doch da so das Fortbestehen der Welt kaum ohne die Annahme[96]) einer Immanenz Gottes im Naturlauf erklärlich wäre, wird die Naturwissenschaft konsequenterweise[97]) nicht einmal die Entstehung der Welt aus göttlicher Weisheit zugestehen, die Welt vielmehr aus einem ursprünglichen Chaos sich entwickeln lassen.

Natürlich ist nicht[98]) aus tausend möglichen Zusammenwürfelungen der Elemente durch Zufall gerade eben nur unsere Welt entstanden. Natürlich entstanden von allem Anfang an auch weniger sinnige und sinnlose Gesellungen der Elemente. Sie sind nur eben[99]) an ihrem Mangel an innerem Gleichgewicht und an Zweckmäßigkeit im Kampfe mit dem fortwogenden äußeren Naturlauf längst zugrunde gegangen. Erhalten aber blieb nur jene Auswahl der Geschöpfe, denen eine glückliche Zusammenfügung ihrer Bestandteile die Möglichkeit eines Bestehens gegen den Andrang der umgebenden Reize und die Fähigkeit der Fortpflanzung auf unbekannte Zeit hinaus verliehen hat. Und so enthält die Wirklichkeit[100]) aus der unendlichen Zahl der Elementenverbindungen,

[94]) Mikr. I 422—424.
[95]) Mikr. I 27.
[96]) Syst. II 449.
[97]) Mikr. I 424.
[98]) Mikr. II 26.
[99]) Mikr. I 424 f.
[100]) Mikr. II 27—30.

welche ein vernunftloses Chaos, in dem durchaus keine vorwiegende Neigung zu irgend einer bestimmten Gestaltung vorhanden gewesen, liefern konnte, nicht eine Auswahl, welche eine berechnende Absicht getroffen hätte, sondern die kleinere Summe jener Gebilde, die der mechanische Naturlauf selbst in dem unermeßlichen Wechsel seiner Ereignisse prüfte und als in sich zweckmäßige, zur Erhaltung fähige Ganze von der zerstiebenden Spreu des Verkehrten schied, das er unparteiisch auch entstehen, aber ebenso unparteiisch auch wieder zugrunde gehen ließ. Und in der Tat zeigt ja der Naturlauf auch heute noch dies Nebeneinander von Zweckmäßigem und Verkehrtem. Weder kann davon die Rede sein, daß alles Wirkliche vernünftig, noch daß alles Vernünftige wirklich sei.

Bei einer so rohen, wie der antiken Vorstellung vom Chaos, daß in ihm Unendliches auf unendlich verschiedene Weise nach unendlich verschiedenen Richtungen bewegt und gemischt gewesen sei, braucht aber die Naturwissenschaft[101]) gar nicht einmal stehen zu bleiben. Eine wirkliche Vorstellung von einer solchen unendlichen Anhäufung unzähliger Möglichkeiten kann man sich nicht machen. Bei aller Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Verhältnisse der Elemente setzen sie doch immer einen Gesamtzustand der Welt zusammen, der ausschließlich vorhanden war und alle andern, an sich gleich möglichen ausschließt. Jeder Versuch, die Entstehung der Naturformen sich zu verdeutlichen, muß daher von einem bestimmten Urzustande ausgehen, der, weil er dieser und kein andrer war, vieles an sich Mögliche von allem Anfang an von der Wirklichkeit ausschloß, zu anderem dagegen nicht bloß die leere Möglichkeit, sondern einen mehr oder minder unmittelbaren und dringenden, positiven Verwirklichungsgrund enthielt. Im einzelnen wird man sich dabei als gegeben denken eine ungezählte Mannigfaltigkeit ursprünglich verschiedener Elemente, deren eigentümliche Kräfte auf die Erfolge ihres Zusammenkommens von wesentlich mitbestimmendem Einfluß sind, und die der Ausdruck vielfacher innerer Zustände sind. Denn nicht notwendig[102]) muß

[101]) Mikr. II 32f., Grundz. d. Naturphil. 101—105.
[102]) Mikr. I 449f.

für die mechanische Ansicht die bunte Fülle der Erscheinungen zu dem geistlosen Spiel eines Austausches von Bewegungen, einer immer neuen und immer gleich bedeutungslosen Verteilung von Geschwindigkeiten, einer rastlosen Veränderung der Lage und Verbindung der Teilchen verarmen: alle diese Wechselfälle des äußeren Naturlaufs kann auch sie nur für die Summe der Veranlassungen ansehen, durch welche nach unwandelbaren Gesetzen ein innerer Naturlauf, die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Gefühle in dem Innern der Wesen erweckt wird. Der Mechanismus ist nichts weiter als die Sammlung aller Vermittlungsformen, in denen das unbekannte Innere der Wesen aufeinander wirkt und alle ihre Zustände zu dem unübersehbaren Zusammenhang einer Weltgeschichte sich verbinden. Er ist das Reich der Mittel, nicht der Zwecke, denen sie dienen. All das mechanische Geschehen ist nur das äußerliche Gewebe gesetzlich einander durchkreuzender Reize, bestimmt in unzähligen Punkten in dem Innern zahlloser Wesen das wahre Geschehen eines geistigen Lebens zu entzünden.

Die innere Kraft der Wesen[103]) also und die durch ihre Berührung infolge äußeren Anstoßes aufwachende lebendige Beziehung ihrer Naturen ist es, die den weiteren Verlauf der Entwicklung bestimmt und ihn zu viel größerem Reichtum der Formen und zu unendlich größerer Tiefe des Sinnes leitet, als wozu jener ärmliche Anstoß der äußeren Bewegung für sich allein jemals genügt hätte. Selbst diese innerliche Lebendigkeit der Elemente vermag aber doch für sich allein noch nicht die Harmonie der aus ihnen entspringenden Bildungen zu erklären. Vielmehr ist eine gewisse Zweckmäßigkeit ihres Wirkens kaum von den Grundvorstellungen der mechanischen Ansicht trennbar. Die Kräfte der Dinge sind ja doch der notwendige und konsequente Ausfluß ihres Wesens. Und es ist klar, daß jedes einfache Wesen an sich nur solche Wirkungen entfalten wird, die seine zufällige Lage mit den Bedingungen seiner Fortdauer auszugleichen vermögen. Diese Beziehung seiner Tätigkeit auf die Selbsterhaltung ist notwendig und selbstverständlich. Vielleicht aber schließt sie zugleich auch ein Streben

---

[103]) Mikr. II 33—40.

der Selbstentwicklung und Vervollkommnung ein. Alles Spontane, Bewußte, Planvolle ist natürlich hier fernzuhalten, aber jede Reaktion wird doch für solch ein kleines, wenn auch vereinzeltes Element von Zweckmäßigkeit Raum lassen. Angewendet auf eine solche Natur der Wesen, zu der ein Zug innerlicher Zweckmäßigkeit gehört, werden die Gesetze zu einer sinnvollen Formenwelt führen. Die mechanische Ansicht hat ja doch die Natur des Wirklichen als unabhängig gegeben vorauszusetzen und kann nicht im voraus die Tiefe seines Wesens ermessen. Auch bei der Geltung obiger Ausführungen aber wird die strenge Notwendigkeit des Mechanismus über die Bildung der Dinge herrschen, nur daß sie nicht ausschließlich an äußere Zustände andere äußere Zustände knüpft, sondern an jedem Punkte ihres Verlaufs in das Innere der Elemente herabsteigt und den vernünftigen Regungen, die sich dort entwickeln, einen gesetzlich abgemessenen Einfluß auf die Gestaltung der weiteren Zukunft zugesteht. Einzelne glückliche Fälle wird es daher geben können, in der viele zusammengewürfelte Elemente in derselben Anordnung, der sie sämtlich zustreben, alle zugleich die Befriedigung der neuen Bedürfnisse finden, die ihre Begegnung in ihrem Inneren erweckte. Diese glücklichen Erzeugnisse, in welchen sich das, was für die einzelnen Teile zweckmäßig ist, zum zweckmäßigen Gleichgewicht eines Ganzen summiert, werden die lebendigen Geschöpfe sein. Nur die Fähigkeit, durch die Umstände innerlich zu leiden und aus diesem Leiden mit vernünftiger Notwendigkeit bessernde Rückwirkungen zu entwickeln, haben wir den körperlichen Elementen zuzugestehen, um zu begreifen, wie auch aus ihrem chaotischen Zusammenkommen organische Gestalten von sinnvoller Bedeutung hervorgehen, nicht plötzlich und auf einmal fertig, sondern als Erzeugnisse einer langen und ernsthaften Arbeit der Wechselwirkung, sowie noch jetzt die Natur keines dieser Geschöpfe fertig geboren werden läßt, sondern jedem zumutet, sich auf einem langen, mühsamen Bildungswege aus seinem Keim zu entwickeln.

Indem so die mechanische Ansicht behauptet,[104]) Ordnung

---

[104]) Mikr. II 41 f.

erzeuge sich unvermeidlich allemal, wie wild und verworren auch die Anfänge der Welt gewesen sein möchten, lehnt sie die Einheit eines zusammenfassenden Schöpferwillens ab. Nach ihr geht die Einheit der Natur nicht als leitender Grund dem Dasein der Mannigfaltigkeit voran, sondern diese Einheit kommt als letztes Ergebnis der Arbeit einer Vielheit zustande. Ist sie aber dadurch schlechter geworden, daß sie diese Geschichte hat? Entstehen nicht die Formen der Humanität ebenso erst auf dem Wege einer langen Entwicklung durch mannigfache Kämpfe hindurch? Die Natur besitzt die gewordene Einheit der Versöhnung. So wie sie jetzt ist, setzt sie nicht mehr den wüsten Streit der Elemente fort. Ruhige feste Niedersetzungen haltbarer Gebilde umgeben uns, allmählich entwickelte, große und beständige Gewohnheiten des Wirkens gehen organisierend und regelmäßig durch die Fülle des Geschehenden. Die Gesamtheit der Dinge hat entweder bereits die friedliche Lage aller gegen alle gefunden, die keine andere Unruhe mehr außer der einer geordneten Fortentwicklung gebiert, oder wenn es irgendwo noch ein regelloses Ringen der Kräfte gibt, so wird auch dessen Zukunft für unsere Ansicht nicht minder tröstlich erscheinen als für jene, welche die Einheit des Planes an den Anfang der Ereignisse setzt.

Nur eines[105]) scheint bis zuletzt der mechanischen Ansicht unerreichbar: der Gedanke einer Bestimmung. So lange wir einen Grund der Welt verehrten, wußten wir uns aufgenommen in einen großen Weltbau, der in dem Zwecke einer Absicht gipfelte; mittätige Arbeiter an diesem Bau, fanden wir in der Bestimmung, die er uns auferlegte, die Rechtfertigung unseres Daseins und die Richtschnur unserer Bestrebungen. Eine Welt, die aus unzähligen Anfängen zusammenrinnt, hat kein Ende und keine Aufgaben. Wie sie auch sein mag, sie hat ein Recht so zu sein, wie sie ist, und weder sich selbst noch ihren einzelnen Elementen legt sie die Pflicht auf, einem noch unerreichten Ziele nachzujagen. Überall muß in ihr die Tatsache herrschen und das Tatsächliche im Recht sein, während all unser menschliches Empfinden sich von der

---

[105]) Mikr. II 43 f.

Verpflichtung gebunden weiß, noch nicht vorhandenes Ideelles zu verwirklichen. Doch auch die mechanische Ansicht kennt diesen Gedanken in anderer Form. Sie weiß, daß die inneren Regungen sittlicher Verpflichtung mit zu dem tatsächlichen Bestande gehören, welcher die Natur der Seele ist; und indem sie den sittlichen Trieb als eine jener Kräfte betrachtet, die zu gegenseitiger Begegnung und Bekämpfung in den Verlauf der Dinge eintreten, verlangt sie nicht, daß alle übrigen Umstände ihm entgegenkommend sich fügen sollen, aber sie vertraut darauf, daß er in der Wechselwirkung aller sich gleichfalls werde geltend machen. Im Gegensatz zum Materialismus wird die mechanische Ansicht gerade in jener Tatsache des sittlichen Triebes einen der wichtigsten und ursprünglichsten Züge der Seele finden, aus dem alle anderen gesetzlichen Formen ihres Verhaltens nur wie folgerechte Selbsterhaltungen hervorgehen.

## Kap. 4. Die teleologische Weltanschauung.

So scheint sich die mechanische Weltanschauung nach allen Seiten hin als Abschluß unseres Denkens zu erweisen. Aber, wenn wir genauer zusehen, werden wir doch notwendig über sie hinausgedrängt. Sie befriedigt weder unser Gemüt und ästhetisches Gefühl noch unser Denken.

Mit dem Namen Natur[106]) will ja doch niemand die bloße Anhäufung unbestimmt vieler aus unbekannten Quellen beziehungslos zusammengeflossener und durch unberechenbare Zufälle in Bewegung gesetzter Stoffe bezeichnen, in deren blinder Gärung nur die unbrechbare Gewalt allgemeiner Gesetze mit unvermeidlicher, aber unabsichtlicher Regelmäßigkeit wiederschiene. Von einem Reiche der Natur sprechen wir vielmehr und wollen ihr damit vor allem die vernünftige Bedeutsamkeit inneren Zusammenhangs sichern. Zwar führen notwendig alle Fragen nach dem Verwirklichungshergang einer Erscheinung und nach der Möglichkeit ihres Entstehens auf den Mechanismus. Aber nie wird es doch befriedigen, für jede bedeutsame Harmonie und Schönheit des Wirk-

---

[106]) Mikr. II 2—4.

lichen die Erklärung wiederholt zu hören, auch sie erzeuge sich mit blinder Notwendigkeit als ein unvermeidliches Ergebnis, wenn einmal diese und keine anderen bedingenden Vorereignisse, diese und keine andere Verknüpfung der Elemente voranging. Wir können nicht glauben, das ganze Wesen der Natur in diesen allgemeinen Gesetzen zu finden, die eines Zufalls bedürfen, um einen Gegenstand ihrer Anwendung und erst durch diesen eine bestimmte Gestalt ihres Erfolges zu gewinnen. In dem vielmehr liegt eben die wahre schöpferische Natur, was als Beispiel der allgemeinen Regel vorher nur dieser und ihrer unumschränkten Gewalt als Folie zu dienen schien: darin liegt sie, daß überhaupt eine bestimmte Mannigfaltigkeit wirkungsfähiger Elemente sich findet, denen das Gesetz gebieten kann; darin, daß Verknüpfungen dieser Elemente nicht wie versprengtes Wild sich zusammenhanglos in dem zusammenhängenden Netze der mechanischen Regeln fangen, sondern daß in bestimmter Auswahl und Reihenfolge, untereinander verschwistert, diese Konstellationen der Umstände hervortreten, um die in ihnen eingeschlossenen Keime reicher und schöner Erfolge der festen Führung jener Gesetze zu sicherer Entwicklung zu übergeben.

Woher nun der Grund[107]) und die Herkunft dieser Ordnung? Die mechanische Ansicht erwidert: nichts hindere, die erste gegenseitige Stellung der Elemente in der Welt sich als so gewesen zu denken, daß jede spätere Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit des Wirklichen als eine notwendige Zukunft in ihr beschlossen lag, und diesen Tatbestand einfach als gegeben anzuerkennen. Damit bejaht die mechanische Ansicht aber doch unwillkürlich, daß der erste Zustand der Welt eine vernünftige Ordnung gewesen sei, und daß alle ihre eignen Erklärungsmühen nur die Konsequenzen dieser ursprünglichen Vernunft ausbeuten. Und die Frage nach dem Woher dieser glücklichen und vernünftigen Ordnung bleibt und drängt unter Verzicht auf eine Erklärung ihrer Entstehung zu der Deutung, daß nicht eine zerstreute Vielheit beziehungsloser Einzelheiten, sondern die Einheit einer bedeutungs-

---

[107]) Mikr. II 4—6.

vollen Idee das erste Gegebene bilde, einer Idee, deren unbedingter Wert es verdient, zum tiefsten und festesten Grunde der Welt gelegt zu sein und aus deren Gesamtsinn sich die unendliche Mannigfaltigkeit aller einzelnen Anfangsverhältnisse des Naturlaufs mit dem überredenden Zwange einer poetischen Notwendigkeit sich entwickele. Die Meinung aber[108]) vom Ursprung der Natur aus der Einheit einer zwecksetzenden Weisheit gründet sich auf den bedeutungsvollen Inhalt der vorhandenen Erfolge, der ein absichtsloses Zusammentreten der Ursachen zu seiner Verwirklichung ganz unwahrscheinlich macht. Denn wohl können wir uns vorstellen, daß es für die Mängel des Weltlaufs, die der Allgegenwart einer zwecksetzenden Weisheit zu widerstreben scheinen, eine uns unbekannte Rechtfertigung gibt, beruhend in dem Inhalt eines Planes der Wirklichkeit, den ganz zu durchschauen wir uns nicht rühmen; unerklärbar dagegen erscheint uns ohne jene Weisheit jede einzelne Trefflichkeit und Vernünftigkeit, die doch dem unbefangenen Sinne aus so unzähligen Beispielen entgegenleuchtet.

Die ideale Deutung der Natur[109]) gehört freilich zu jener Gedankenwelt, die der lebendigen Bildung und dem ästhetischen Gefühl des Einzelnen ihre von der Individualität des Charakters nie ganz abtrennbare Entwicklung verdankt. Man kann sie als eine harmlose Zierde der Bildung betrachten, die, von unendlichem Werte für den, der den Glauben an sie besitzt, dennoch ohne allen Einfluß auf die Pflicht und das Bedürfnis mechanischer Erklärungen ist. Aber wenn wir auch auf ihre wissenschaftliche Durchführung im einzelnen verzichten müssen, die Berechtigung und Notwendigkeit einer über den Mechanismus hinausführenden teleologischen Weltanschauung läßt sich doch logisch erweisen.

Die stolze Sicherheit der mechanischen Weltauffassung steht und fällt[110]) mit der einen Voraussetzung, daß eine allgemeine Gesetzlichkeit mit immer gleichem Gebote den einzelnen Stoffen der ursprünglichen Anordnung Form und Größe ihrer Wechselwirkungen vorzeichne und sie dadurch zwinge, Verbindungen aufzugeben,

---

[108]) Mikr. II 23—25.

[109]) Physiol. 48 f.

[110]) Mikr. I 425—427, II 45 f.

denen kein Gleichgewicht möglich ist und andere einzugehen, in denen sie Ruhe oder eine beständige Form der Bewegung bewahren können. Aber die Vorstellung eines allwaltenden Naturgesetzes als des einzigen Bandes, welches alle zerstreuten Elemente des Weltlaufes zu wechselseitigen Wirkungen zusammendränge und die Gestalt ihrer Erfolge bestimme, kann nicht der letzte Abschluß unsrer Naturansicht sein. Denn wie können überhaupt zwei für sich bestehende Elemente aufeinander wirken? Eine Wirkung kann doch nicht ihren Urheber verlassen und eine Zeitlang im Leeren schweben und wie soll sie eine umgestaltende Kraft auf die Zustände des endlich erreichten Elementes geltend machen? Denn die räumliche Berührung vermag bei innerer Gleichgültigkeit der Elemente weder die Notwendigkeit noch die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen ihnen zu erklären. Es ist einfach ein Rätsel, wie der Zustand des einen Wesens eine verbindliche Nötigung für ein andres enthalten könne, nun auch seine eignen inneren Zustände abzuändern. Die spröde Vereinzelung der Elemente vermag aber auch kein Reich ewig und allgemein geltender Gesetze zu dem gegebenen Ganzen einer wechselwirkenden Welt zu verschmelzen. Denn wie vermöchten Gesetze wie eine Notwendigkeit, die für bestimmte Fälle bestimmte Erfolge vorschriebe, überhaupt für sich selbst zu existieren? Nicht die Dinge[111]) befolgen eine Verfahrungsweise, die in irgend einer Art sachlich von ihnen abtrennbar wäre, sondern sie verfahren so oder anders und bringen durch ihr Verfahren das hervor, was von unsrer denkenden Vergleichung später als ihre Verfahrungsweise begriffen und nun ihnen selbst als das Muster, nach dem sie sich gerichtet hätten, vorgedacht wird. Das, was wir die Befolgung eines Gesetzes durch das Ding nennen, ist nichts andres als das eigne Dasein und Sichbenehmen des Dinges selbst. Denn nichts[112]) kann sein außer dem Seienden und seinen inneren Zuständen, und nicht zwischen den Wesen kann als ein für sich bestehender, sie verbindender Hintergrund, als eine wirksame, sie leitende Macht eine allgemeine

[111]) Syst. II 76—79.

[112]) Mikr. I 427 f.

Ordnung eingegossen sein, dem vorangehend, was sie ordnen soll. Ist daher die Welt so,[113]) daß es gelingt, ihren Lauf allgemeinen Gesetzen zu unterwerfen, so heißt das: ihre ursprünglichen Elemente sind durchaus nicht beziehungslos zueinander und es kann nicht jedes sein, wie es will, so daß etwa später hinzukommende Gesetze sie dennoch alle in Ordnung hielten, sondern sie sind von Haus aus Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen, und deswegen ist ihre Wirksamkeit so beschaffen, daß die Regel, nach der sie zwischen je zweien erfolgt, als Konsequenz allgemeinster und höchster Gesetze ableitbar oder mit diesen wenigstens vereinbar ist. Aber auch eine solche Auswahl aufeinander bezogener Elemente als ein absolutes Faktum denken, ohne eine sie verknüpfende reale Einheit anzunehmen, geht nicht an, denn die Wirklichkeit zeigt die Glieder dieses Systems nicht unbewegt, sondern in beständiger Bewegung gegeneinander. Da nun von einer Wirkung keine Rede sein könnte, wenn die Elemente nicht den Eintritt der Bedingungen merkten, so könnten sie gar nicht zu einem Weltlauf verbunden werden, wenn sie nicht von allem Anfang an in einer unmittelbaren Wechselwirkung standen. Dann können sie aber auch nicht selbständig und in ihrer Existenz unbedingt sein, vielmehr sind sie, da sie sich alle nacheinander richten müssen, metaphysisch nur als Teile, Produkte, Modifikationen eines einzigen, wahrhaft realen, unbedingten Wesens anzusehen.

Also nicht[114]) der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, daß die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, die die einzelnen selbständigen Elemente ewig voneinander scheiden würde. So wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst, und seine Tätigkeit verläßt nie den stetigen Boden des Seins. Jede Erregung des Einzelnen ist so eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens

---

[113]) Grundz. d. Naturphil. 106 f.

[114]) Mikr. I 428—432.

bildet, und jedes vermag deshalb mit seiner Wirkung überzugreifen in anderes, in welchem derselbe Grund lebt. Und nicht nur ein Band ist dies allgemeine Wesen, zu dessen Annahme jede noch so ärmliche Wechselwirkung zwingt nicht nur eine gleichgültige Brücke, welche dem Übergang der Wirkungen von einem Element zum andern nur überhaupt den gangbaren Weg bereitet: sondern die bestimmende Macht ist es zugleich, die jedem Vorangang die Gestalt und Größe seiner Folge, jedem einzelnen Wesen den Umkreis seiner möglichen Tätigkeit, jeder einzelnen Äußerung derselben ihre besondere Form vorzeichnet. Denn die Wirkungsweisen der Dinge ergeben sich für unser Denken durchaus nicht als selbstverständliche Folgen aus ihren bestimmten Eigenschaften, sie sind vielmehr durch die verborgene Macht des Unendlichen in Rücksicht auf die Verbindung der Welt zur Einheit eines Wesens so geordnet. So muß also der anfängliche Pluralismus[115]) unsrer Weltansicht einem Monismus weichen, durch den das stets unbegreifliche transeunte Wirken in ein immanentes übergeht.

Wo die bildenden Stoffe vorhanden sind,[116]) da ist überall das eine Absolute als reales, wirkungsfähiges Wesen zugegen, in jedem einzelnen ganz als die alle zusammenfassende und begründende Einheit, die vermöge der Folgerichtigkeit ihres ganzen Sinnes in jedem dieser unselbständigen Elemente diejenigen Tätigkeiten begründet, welche die Konvergenz des Wirkens zu einem bestimmten Ziele sichern. Aber das Absolute ist kein hexendes Prinzip; sondern allem besonderen Wirken legt es eine breite gesetzliche Ökonomie des Wirkens überhaupt unter, weil auch diese Gebundenheit an die Konsequenz allgemeiner Grundsätze zu dem Inhalt dessen gehört, was sein soll. So kann sich kein Geschehen der mechanischen Auffassung seines Zustandekommens entziehen, aber auch nirgends haben wir ein Recht von einem bloß mechanischen Geschehen zu reden, als läge nichts hinter ihm. Hinter ihm liegt vielmehr immer als die eigentliche Tätigkeit, die diese Form der Erscheinung annimmt, jene vereinigende Regsamkeit des Absoluten.

---

[115]) Syst. II 137.
[116]) Syst. II 455.

Zu denken ist dies Absolute[117]) nicht etwa als ruhender Inhalt einer Idee, der fremder Bedingungen bedürfte, um in Bewegung zu geraten, sondern als begriffen in einer Bewegung, die mit zu dem gehört, was dieser Inhalt ist, und ohne die er nicht sein würde, was er ist. In jedem Augenblick aber ist die einzelne Gestalt, welche dieser bewegte Inhalt annimmt, abhängig von seinem bleibenden Sinne und der bleibenden Richtung seiner Bewegung sowie von dem bestimmten Ort oder dem bestimmten Ergebnis seiner Entwicklung, zu dem es bis dahin durch eigne Bewegung gekommen ist. Und in jedem Moment[118]) der ablaufenden Entwicklung erhält sich natürlich die Einheit des Absoluten vermöge einer ihm, wie jedem Organismus eignenden Kompensation der Störungen, durch die das automatische Fortwirken der ersten Weltlage, das an der Hand der allgemeinen Gesetze allein geschieht, eine beständige Einlenkung in die Bahn erfährt, die der Sinn des Absoluten verlangt. Diese Einlenkung ist keine Besserung von oben her dessen, was der Mechanismus in seiner Blindheit versah oder nicht merkte. Die Elemente des Wirklichen sind ja doch nicht tot, sondern lebendige Teile des lebendigen Einen. Vermöge dieser inneren Lebendigkeit in den wirksamen Punkten ergibt sich jene Einlenkung auf gesetzliche Weise von selbst. Denn sind die Kräfte der Elemente der notwendige Ausdruck ihres Wesens, so ist die Vorstellung unhaltbar, daß an demselben Elemente stets dieselbe Größe der Kraft unveränderlich haften müsse, wie auch seine inneren Zustände wechseln möchten; vielmehr wird sich[119]) mit den wechselnden inneren Zuständen des Trägers auch das Wirkungsgesetz seiner einfachen Kraft auf eine freilich selbst gesetzliche Weise ändern. Findet nun jene Einheit der Natur in ihrem wesentlichen Grunde einmal statt und spürt jedes Element in einer Veränderung seines Zustandes den Ausfluß der augenblicklichen Gesamtlage der Welt, so wird diesem seinen veränderten Zustande auch eine andere, ihm jetzt im Sinne des Weltlaufs notwendig

[117]) Syst. I 182.
[118]) Mikr. II 50—54.
[119]) Mikr. I 50 f.

gewordene Wirksamkeit entsprechen. Ohne die allgemeinen Gesetze umzuwandeln oder ihnen widerstehen zu können, ändert es vielmehr nur jene spezifischen Koeffizienten, welche die Stärke seiner Anteilnahme an den allgemeinen Wirkungsformen bezeichnen und tritt mit diesen neuen Größenbestimmungen vollkommen fügsam wieder in die Wege des Wirkens ein, welche die allgemeinen Regeln ihm vorschreiben. So wird ein innerer Zusammenhang der Dinge, welcher ihre Verhältnisse nach dem Maße eines bestimmten Weltplans ordnet, dem äußeren Zusammenhange die Tatsachen liefern, welche dieser nach allgemeinen und planlosen Gesetzen in ihre notwendigen Folgen entwickelt. Die hier vorausgesetzte wunderbar wirkende Macht richtet sich also nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zusammenhangs mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benutzt.

Wie aber[120]) jeder Querschnitt der Weltgeschichte uns eine überall festgehaltene Harmonie der Elemente zeigt, so muß auch die Reihenfolge dieser Schnitte die Einheit einer sich fortentwickelnden Melodie zusammensetzen. Da nun einmal die Tatsache des Nichtruhens des Einen vorliegt, so muß seine Bewegung notwendig diese Form einer zusammenhängenden Entwicklung tragen. Und weiter: die Natur der vorhandenen Stoffe, ihre Zahl, ihre Massen und ihre Verteilung im Weltenraum, die Mannigfaltigkeit und Stufenreihe der organischen Gattungen, die Mengenverhältnisse, in denen die gestaltende Kraft die Stoffe unter die verschiedenen Lebensformen austeilt, in denen sie eine Zeitlang verbunden sein sollen, die Richtung und Geschwindigkeit des Kreislaufs, den die Elemente, aus einer Gestalt in die andere rastlos übergehend, durchlaufen: diese ganze Summe von Dasein und Geschehen entspricht in jedem Augenblick einer umfassenden Bedingungsgleichung, welche die Forderung des Einen an alle die mannigfachen Phasen seiner Erscheinung zusammenfaßt. Es mag ausgedehnte Perioden

---

[120]) Mikr. II 55—59.

geben, während deren der Weltbau, in seinen Umrissen und in der Natur seiner Elemente unverändert, eine lange Folge innerer Bewegungen durchlebt, durch welche er allmählich alle Möglichkeiten mannigfacher Entwicklung verwirklicht, die innerhalb der Grenzen jener Grundgleichung denkbar sind. Nach Erschöpfung dieser Menge aber wird das Eine, das nicht in tausend Momenten einzelne Male erschien, sondern die tausend Formen seines Daseins zu der Einheit einer Entwicklung zusammenfaßte, deren jede Stufe ein bedingender Grund der nächsten ist: so in sich belebt und fortstrebend wird es nicht mehr zu dem vorigen Anfang zurückkehren. Dieses Weltalter wird abgeschlossen sein, und die Geschwindigkeit und Richtung der Bildungsbewegung, mit welcher der Weltgrund an dem Ende desselben anlangt, wird ihn drängen, den ewig gleichen, aber durch die bestandene Entwicklung in sich vertieften und gesteigerten Sinn seines Wesens in einer anderen Schöpfung wieder auszugestalten. Eine neue Bedingungsgleichung wird diesem Weltalter gelten: andere Stoffe, neu verteilte Pflichten, Kräfte, Verwandtschaften, ein anderes Reich der Gattungsformen und unter neuen äußeren Bedingungen des Daseins vorher unbekannte Formen des Lebens werden wie eine charakteristische, in sich zusammenhängende Variation das unzerstörbare Thema wiederholen. Das scheinbar so sichere Ganze der mechanischen Naturwissenschaft kann solche Spekulationen nicht verwehren, denn alle unsere Naturforschung ist doch nur wie das Anlegen eines Krümmungskreises an einen Punkt einer ins Unendliche verlaufenden Kurve. Daß beides sich auch in Vergangenheit und Zukunft deckt, wo ist die Sicherheit für diese Zuversicht? Die Untersuchung wird freilich den zerstreuenden Ausblick auf die unendlichen Formen der Weltalter meiden müssen. Wo dagegen unsere Sehnsucht nach einem Überblicke begehrt, müssen wir uns erinnern, daß die Wirklichkeit im großen Poesie ist, Prosa nur die beschränkte und zufällige Ansicht der Dinge, die ein enger und niedriger Standpunkt gewährt.

Daß aber überhaupt das Absolute nicht ruhiges Sein,[121]) sondern Entwicklung ist, beruht in dem Inhalt seines Wesens, der

---

[121]) Kl. Schr. II 196—198.

nur in (nicht durch) lebendigem Werden das sein kann, was er ist. Alles Wertvolle, Gutes und Schönes, hat sein Sein nur in Beziehungen, in Handlungen, in Entwicklung. Aber freilich sind dies nur die notwendigen Formen für diesen Gehalt, nicht er selbst. Unter jenen Formen des Zusammenhangs nun, welche den Dingen, sofern sie Verwirklichungen des Absoluten sein sollen, gerade durch den Inhalt der Idee desselben vorgezeichnet werden, hebt als die hauptsächlichste die des teleologischen Nexus alle andern als Momente in sich auf oder begründet sie als weitere Entwicklungen. Die Idee, behauptet sie, eben weil sie nicht der Gedanke eines ruhenden absoluten Seins, sondern weil sie konkrete wertvolle Idee ist, kann auch nicht mit ihrem ewigen unvermittelten Dasein sich begnügen, sondern muß sich selbst zum wieder zu gewinnenden Ziele einer Entwicklung machen. Sie muß aber ferner auch, um das zu sein, was sie ist, sich selbst in den allgemeinen, abstrakten, für jeden bestimmten Erfolg gleichgültigen Gesetzen der Welt Widerstände schaffen, die sie aus ihrem eignen Wesen gleichsam sich niederschlagen läßt und die sie nur überwindet, indem sie zugleich eine konkrete Welt des relativ Realen setzt, das auf den Grund dieser Gesetze hin kombiniert und zusammenwirkend die der Idee entsprechenden Gestalten als letzte Resultate hervorgehen läßt. In diesem teleologischen Zusammenhang erhält also die kausale Wirkungsweise nach allgemeinen Gesetzen, die Idee des Mechanismus, in weitester Ausdehnung das größte Gewicht. Der Mechanismus ist gleichsam das Verhängnis der Welt; freilich kein fremdes, sondern eine Last, ein Kreuz, welches die Idee ihrer eignen Natur gemäß auf sich nehmen muß, und das außer ihrer Natur weder ein ewiges Dasein an sich noch irgend eine andere Begründung hat. Trotz seiner unbestrittenen Geltung[122]) ist also der Mechanismus seiner Bedeutung nach durchaus untergeordnet. Das Wesen[123]) hat sich zwar nirgends eine andere Form gegeben als den Mechanismus, aber niemals ist dieser das Wesen selbst. Aber freilich: so unabhängig[124]) ist andrerseits die Vorstellung der

[122]) Mikr. I XV.

[123]) Mikr. I 451, III 622.

[124]) Physiol. 50, 56 f.

bestehenden, an der Hand des Mechanismus wirkenden Natur von jener Welt der Zwecke, die den Inhalt des Absoluten umschreibt, daß sie auch allein, abgesehen von jeder Voraussetzung von Ideen, eine vollständige Erklärung der Entstehung und Erhaltung der Natur zu geben vermag. Auf alle Fälle muß sich der erreichte Zweck stets zugleich als mechanisch notwendiger Erfolg von Bedingungen analysieren lassen. Unser Glaube aber, daß das Vorhandene einer idealen Ordnung entspreche, daß die Kräfte und Substrate, von deren Gegenwirkungen der Weltlauf ausgeht, nicht das Erste und Letzte sind, daß der Weltlauf nicht bloßes nachfolgendes Ergebnis, sondern vorausbestimmtes Ziel, jene Kräfte dagegen nur Mittel sind, daß überhaupt[125]) in dem, was sein soll, der Grund dessen liegt, was ist, kann als eine besondere Art, den Wert der Dinge anzusehen, keinen Streit mit den mechanistischen Ansichten verursachen, deren Pflichten wir ganz mit zu den unsrigen rechnen.

Drei ineinander verschlungene Elemente also, (die freilich[126]) in Wirklichkeit eins sind und nur für unsere Auffassung auseinanderfallen) läßt uns der Weltbau[127]) beobachten: zuerst das Reich allgemeiner und abstrakter Gesetze, zweitens die Fülle der vorhandenen Realitäten, drittens den spezifischen Plan, nach dem sich, realisiert durch die Tätigkeit aller gesetzlich wirkenden Kräfte das Leben der Welt in eine gleichzeitige Breite sowohl als in den zeitlichen Fortschritt einer Geschichte ausdehnt. Der Weltplan ist natürlich nur als ein einheitlicher zu denken; er ist aber ohne einheitliche und gemeinsame Regeln nicht durchzuführen. Das Reich der Realitäten dagegen braucht nur soweit qualitativ gleichartig zu sein, als nötig ist, um alles Seiende jenen Gesetzen untertan zu machen, da ja alles Leben aus der Mannigfaltigkeit verschiedener und entgegengesetzter Wirksamkeiten fließen muß. Von einer Ableitung der konkreten Gesetze und Dinge[128]) freilich könnte nur die Rede sein, wenn wir den Weltplan vollständig zu defi-

---

[125]) Syst. II 603 f., 462.
[126]) Kl. Schr. II 196.
[127]) Psychol. 22—24.
[128]) Kl. Schr. III 423.

nieren wüßten; und auch dann kaum von mehr als von der eines Grundrisses,[129]) da jeder Zweck seinen Mitteln eine gewisse Freiheit ihrer Gestaltung nach allen Seiten hin gewährt, nach welchen sie zu ihm in keiner zwingenden Beziehung stehen. Denn die Natur[130]) ist, weit entfernt davon, eine Sammlung einzelner Einrichtungen und Werkzeuge zu sein, die dazu geeignet wären, einzelne Forderungen einer Idealwelt zu befriedigen, vielmehr vor allem Zusammenhang in sich selbst mit sichtlichem Eigenwillen des Verfahrens, das oft weit abzuführen scheint von allen Zweckgeboten der Idee; sie ist ein Organismus, ein Haushalt größten Stils, der zwar bereit ist, in seiner Gesamtheit auch der Gesamtheit der Ideen zu dienen und sich von ihr die Summe seiner Aufgaben vorzeichnen zu lassen, aber die Anordnung der Ausführung behält er sich selbst vor und mit einer unabhängigen Formenfülle umkleidet er die allgemeinen und farblosen Gesetze des Mechanismus. Dazu kommt noch, daß alle Begriffe des Wertes[131]) — und nur etwas unendlich und unaussprechlich Wertvolles können wir doch mit voller Beruhigung für den letzten zusammenschließenden Kern der Welt halten — zu unvergleichbar mit den räumlichen und zeitlichen der Natur sind, als daß wir aus ihnen je erklären könnten, warum sie sich mit Notwendigkeit gerade in diesen empirisch wahrnehmbaren Formen der wirklichen Schöpfung ausdrücken konnten. Vollends aber[132]) versagen unsere Mittel, die großen Gegensätze der Natur und des Sittlichen zu vereinigen. Wir können nur glauben, daß alles Sein, alles, was Form und Gestalt, Ding und Ereignis heißt, dieser ganze Inbegriff der Natur die Vorbedingung für die Wirklichkeit des Guten ist. Für unsere Erkenntnis aber liegt hier ein ewiges Rätsel vor. Wie konnte aus demselben Weltgrunde, auf den die innerliche Heiligkeit der sittlichen Welt zurückgeht, dieses Spiel der Planeten, diese Schönheit der Erde mit der fröhlichen Formenfülle ihrer Pflanzen und Tiere und mit der Notwendigkeit des

---

129) Physiol. 19—21.

130) Mikr. II 16 f.

131) Physiol. 211.

132) Mikr. I 446—448.

darunter verhüllten Mechanismus hervorgehen? Welches Band[133]) besteht zwischen den Ideen des Heiligen, Guten und Schönen und den gleichgültigen, aber unabänderlichen Inhalten der mathematischen und metaphysischen Wahrheiten? Wir wissen es nicht.

Zwischen die Erkenntnis aber,[134]) welche fruchtlos eine vollständige Einsicht in diese Zusammenhänge sucht, und das Handeln, welches ebenso unvollkommen eine Einheit alles Wirklichen mit seinen Zwecken hervorzubringen strebt, also zwischen das Gebiet des Wahren und des Guten tritt im Ausdruck der Schönheit das Gefühl in die Mitte, indem es zwar keine theoretische Einsicht noch ein praktisches Herbeiführen einer Lösung dieser Widersprüche darbietet, wohl aber in der Anschauung des Schönen eine unmittelbare Gewißheit und Versicherung des Vorhandenseins einer solchen Lösung empfängt. Wir können deshalb die Schönheit bezeichnen als das unmittelbar anschauliche Hervortreten einer Einheit zwischen jenen drei Gewalten, die unsere Erkenntnis völlig zu vereinigen nicht vermag. Bei der Einzelrealisierung eines Zwecks werden sich infolge der relativen Selbständigkeit der Mittel fast immer störende Nebeneffekte ergeben. Nur im Ganzen der Welt, das sich aus sich selbst bildet, herrscht völlige Kongruenz zwischen Zweck, Mitteln und Gesetzen. Wo nun in einer einzelnen Erscheinung dieselbe Kongruenz, die wir hier nicht voraussetzen durften, dennoch eintritt, wo also die benutzten Mittel nicht nur äußerlich und nicht nur teilweise dem Zweck unterworfen scheinen, sondern aus eigner Neigung und auch in den Beziehungen, in denen der Zweck keine Forderung an sie stellt, dennoch in dem Sinne desselben wirksam sind und die von ihm anderwärts verlangten Formen des Daseins und Geschehens ohne Zwang wiederholen: da scheint uns der Gegenstand mehr zu leisten, als seine Pflicht war, und indem er durch diesen Überschuß der inneren Vortrefflichkeit ein Gefühl der Lust in uns anregt, nennen wir ihn schön, weil er die allgemeine Idee der Schönheit, nämlich jenes vollkommene Ineinander-Aufgehen jener drei Gewalten des

---

133) Mikr. III 462.
134) Grundz. d. Ästhet. 10—12.

Weltbaus in einem anschaulichen Bilde und im kleinen konzentriert wiederholt.

Jene absolute, zweckvoll tätige Idee denkt sich nun Lotze nicht als unbewußte, träumende Weltseele,[135]) die in zweckvoller Entwicklung im Menschen schließlich zum Bewußtsein gelangt, sondern als persönlichen Gott,[136]) dem dies Bewußtsein an sich zukommt. Der Sehnsucht des Gemüts,[137]) das Höchste, was ihm zu ahnen gestattet ist, als Wirklichkeit zu fassen, kann keine andere Gestalt seines Daseins als die der Persönlichkeit genügen oder nur in Frage kommen, und die Schwierigkeiten,[138]) die in der Übertragung des Begriffs der Persönlichkeit auf das Absolute liegen, scheinen Lotze nicht unüberwindlich. Uns interessiert hier nur die Frage, wie sich nach Lotze das Verhältnis dieses persönlichen Gottes zu dem bisher betonten unbedingten Mechanismus stellt.

Ein absoluter und allgemeiner Gesetzkreis,[139]) der die Welt beherrscht, bleibt nach wie vor notwendig: nicht freilich als eine vorgefundene Schranke des Wirkens für Gott, als gäbe es außer ihm eine Natur der Dinge, nach deren Recht er sich richten müßte, sondern als die von ihm selbst gewählte ewige Grundlage aller erscheinenden Verendlichung des Inhalts jener höchsten sittlichen Ideen, die Gottes Wesen umfaßt. Denn das höchste Prinzip kann nicht als eine willkürliche Luxuriation des ewigen Schaffens und Produzierens gedacht werden, sondern nur als ein solches, das für seine Taten sich ein unverbrüchliches Gesetz innerlicher Konsequenz selbst gibt. Nennen wir Mechanismus den Zusammenhang aller jener allgemeinen Normen, nach denen jedes einzelne in der geschaffenen Welt auf jedes andere wirkt, so ist die Stiftung des Mechanismus die erste ethische Tat des Absoluten, und umgekehrt die Tatsache, daß es ein Reich solcher Gesetze gibt, ist nur begreiflich in einer Welt, deren letztes Prinzip ein ethisches ist. Dies Reich der Gesetze nun aber und der Inhalt

135) Mikr. II 12—15, Syst. II 452f.

136) Streitschr. 57.

137) Mikr. III 563—567.

138) Mikr. III 570—577.

139) Streitschr. 57f.

des zu realisierenden Ideals sind die beiden Bedingungen, aus deren Vereinigung sich die bestimmten Faktoren der Wirklichkeit als notwendig gewordene Konsequenzen ergeben müssen. Das Verhältnis dieser drei Faktoren ist aber[140]) selbstverständlich ein logisches, kein zeitliches. Denn natürlich existiert[141]) nicht etwa das Reich ewiger Wahrheiten und Gesetze außer Gott als Gegenstand seiner Anerkennung, oder vor ihm als Richtschnur seines Wirkens oder in ihm als allgemeine Notwendigkeiten, denen das göttliche Wesen nur als ein Beispiel neben anderen unterläge. Das hieße Gott[142]) nicht als den vollen und ganzen Gott, sondern prädikatlos fassen. Denn wie es keine Bewegung gibt ohne Geschwindigkeit und Richtung, und keine, die, nachdem sie bereits wäre, beides erst erhielte, so ist keine Macht denkbar ohne Verfahrungsweise, kein leeres Können, das erst im Verlaufe seiner Leerheit bestimmte Arten seines Wirkens fände. Und gerade für Gottes Macht ist eine bestimmte Handlungsweise nichts weniger als eine Beschränkung ihrer Unbedingtheit. Ihm als dem Grund aller Wirklichkeit kann ja doch keine andere Art des Wirkens außer der seinigen als eine von ihm unabhängige, am wenigsten als eine ihm selbst unzugängliche und versagte Wirklichkeit gegenüberstehen. Eben das nun, was wir als Summe der ewigen Wahrheiten kennen, ist diese Wirkungsweise der Allmacht, wird aber nicht von ihr geschaffen. Die Wahrheit ist also nicht für sich, sondern nur als Natur und ewige Gewohnheit des höchsten Willens wirklich.

Die Existenz eines persönlichen Gottes ist natürlich nicht Gegenstand eines wissenschaftlichen Beweises. Die Zeit der Gottesbeweise ist seit Kant endgültig vorüber. Für unsern Zweck kommt hier nur der teleologische in Frage.

Aufgabe dieses Beweises[143]) wäre es zunächst, zu zeigen, daß in der Welt ein zweckmäßiger Zusammenhang stattfindet, der aus absichtslosem Zusammenwirken von Kräften nicht entspringen

[140]) Mikr. III 607 f.

[141]) Mikr. III 582 f.

[142]) Mikr. III 586—590.

[143]) Mikr. III 557.

kann, sondern aus der Absicht einer Intelligenz entsprungen sein muß. Aber dieser Nachweis ist unmöglich, weil jeder realisierte Zweck [144]) ja doch zugleich das unvermeidlich und unabsichtlich notwendige Ergebnis aus dem Zusammenwirken der aufgebotenen Mittel sein muß, weil er ohne die Gesetze des Mechanismus gar nicht möglich wäre. In jedem, auch dem „Anfangs“augenblick einer solchen Zweckvollendung also muß der erreichte Zustand als das notwendige Resultat des Zusammenwirkens der physischen Kräfte im vorigen Augenblick betrachtet werden und an die Stelle einer Intelligenz, welche den Tatbestand dieses vorigen Augenblicks konstruierte, läßt sich stets eine Kombination blinder Elemente und Kräfte setzen, die genau denselben Erfolg haben müßten. Zudem steht ja doch in der Wirklichkeit hart neben dem Zweckvollen das Zweckwidrige und Verfehlte, und damit wird der Schluß auf eine zwecksetzende Absicht vollends illusorisch. Auch die Berufung auf die immanente Zweckmäßigkeit führt zu nichts. Denn [145]) was wir an solcher einheimischer Folgerichtigkeit eines Geschöpfes irgendwo merken, kann seine Entstehung aus einer berechnenden Vernunft nicht eher beweisen, als bis überzeugend dargetan wäre, daß die ganze Bildung des Geschöpfes ein Recht habe, nicht nur als unvermeidlich gewesener Erfolg, sondern als vorherbestimmter Zweck betrachtet zu werden. Denn wäre auch die Welt eine ganz andere, wäre sie aus dem wüstesten Zufall oder aus vielen Zufällen entsprungen: diesen formellen Charakter zweckmäßiger Übereinstimmung mit sich selbst würde sie immer besitzen. Alles, was einmal in ihr zu existieren und sich zu erhalten vermöchte, würde der knappe und genaue Ausdruck seiner Ursachen, diese Ursachen stets das zureichende, einzig zweckmäßige System der Mittel zu seiner Verwirklichung sein. Und natürlich würden auch alle Ereignisse, wie sie immer verlaufen möchten, für den danach Suchenden immer einen Sinn auszudrücken scheinen und müßten sich folglich stets als die vorbedachte und vorausbestimmte Erscheinungsform eben der Idee fassen lassen, die sie zufällig im Geiste des Beobachters erwecken.

---

[144]) Grundz. d. Religionsphil. 15—17; Physiol. 51; Mikr. III 558.

[145]) Mikr. II 20—22.

Die unüberwindlichste Schwierigkeit[146]) aber für den teleologischen Beweis liegt in der Übertragung des menschlicher Wirkungsweise entstammenden Begriffs der Zweckmäßigkeit auf die schöpferische Tätigkeit. Denn Zwecke kann doch nur der Wille haben, dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist. Zweckmäßiges Handeln ist nicht da zu finden, wo eine unbedingte Gestaltungskraft alles unmittelbar aus sich gebiert, sondern da, wo ein eingeschränktes Wirken Mittel zu seinem Erfolge bedarf, Mittel, die es seinen Zwecken nur um den Preis dienstbar machen kann, daß es umgekehrt sich in der Form seiner eignen Entwürfe nach der Natur dieses ihm fremden Materials bequemt. Von alledem kann bei dem göttlichen Wirken keine Rede sein. Das hieße Gott eine unabhängige Welt des Stoffs gegenüberstellen, durch deren Eigentümlichkeit die schöpferische Kraft zu bestimmten Formen für den Ausdruck ihrer gestaltlosen Sehnsucht getrieben würde, einen dunklen Hintergrund, an dem der gestaltlose Strahl der Ideen sich erst zu einem Spiele anschaulicher Formen bräche.

Und endlich macht[147]) die Existenz des Übels und des Bösen jeden theoretischen Beweis für die Richtigkeit des religiösen Gefühls unmöglich, auf dem unser Glaube an einen guten und heiligen Gott und an die Bestimmung der Welt zur Erreichung eines seligen Zwecks beruht. Theoretisch ist der Pessimismus gar nicht zu widerlegen. Aber freilich dieser Pessimismus, der zu dem Gedanken einer willenlosen Urkraft zurückkehrt, die Gutes und Böses gleich absichtslos produziert, ist nicht eine tiefsinnigere, sondern eben die wohlfeile und an der Oberfläche liegende Ansicht, durch die man sich bequem alle Rätsel vom Halse schafft, indem man bloß das aufopfert, was dem unbefangenen Gemüt das Wesentlichste und Höchste ist. Dem gegenüber ist die Zuversicht, daß trotz alledem, was uns unverständlich ist, in der Welt das Streben nach einem höchsten Zweck und Gut jedenfalls vorhanden sei, die schwierigere Aufgabe. Denn sie nimmt die große und niemals abzulehnende Arbeit auf sich, immer erneute Versuche zu machen,

---

[146]) Mikr. II 9—12.

[147]) Grundz. d. Religionsphil. 78—81, Mikr. III 559, 609 f.

um die Kluft auszufüllen, die zwischen diesem Inhalt unseres Glaubens und den gegebenen Erfahrungen liegt. Nennen wir jeden Versuch dieser Art im Denken und Handeln „Religion", so ist Religion niemals ein beweisbares Theorem, sondern die Überzeugung ihrer Wahrheit eine dem Charakter zuzurechnende Tat.

Und trotz ihrer theoretischen Undurchführbarkeit gewährt doch eben nur eine teleologische Weltanschauung[148]) einen die höchsten Interessen des Geistes befriedigenden Abschluß des Denkens. Als Weltanschauung allein innerlich berechtigt und, wäre er durchführbar, die Vollendung aller Philosophie kann nur sein der teleologische Idalismus.

## Kap. 5. Das Reich der Freiheit.

Je reiner und größer wir Gottes Schöpfertätigkeit[149]) fassen, um so weniger werden wir erwarten, in irgend einem Augenblick den Finger Gottes noch besonders neben oder zwischen den Erscheinungen zu sehen. Vielmehr eben in der Stetigkeit naturgesetzlichen Wirkens werden wir seine Allmacht unscheinbar, aber nicht weniger wirksam gegenwärtig glauben.

Aber ist damit[150]) denn schon erwiesen, daß jeder einzelne Augenblick des Werdens in sich selbst alle notwendigen Bedingungen zur Erzeugung des nächstfolgenden besitze und nicht einer göttlichen Ergänzung bedurft habe, um zu dem vollständigen Grunde der nur scheinbar allein aus ihm entspringenden Folge zu werden? Ist es nicht willkürlich anzunehmen, daß Gott nach der Schöpfung der Dinge und der Anordnung ihrer entwicklungsfähigen Verhältnisse sich für immer von der Welt zurückgezogen; möglich und wahrscheinlich dagegen, daß er den Dingen in jedem späteren Augenblicke Leistungen befehle, die nicht als selbstverständliche Folgen in ihrem früheren Auftrage lagen, und zweifellos endlich, daß auch diese Gebote Gottes, eben weil die Natur der Dinge und ihre Wirkungsfähigkeit nichts ist ohne ihn, widerstandslosen Gehorsam finden müssen? Natürlich denkt man hier an eine un-

148) Kl. Schr. I 149.

149) Mikr. III 6.

150) Mikr. III 9—11.

regelmäßige Ergänzung, die Gott hinzufügt, ohne in sich selbst oder in dem Weltzustande, dem er sie gewährt, einen Grund zu finden, der ihn diese und keine andere Art der Ergänzung wählen ließe; denn jede Stetigkeit der göttlichen Wirksamkeit führte über den Begriff der Naturordnung nicht hinaus und widerstrebte dem Gemüt, da der darin liegende Verzicht auf Freiheit des Handelns mit dem Begriffe eines lebendigen persönlichen Gottes unverträglich erscheint. Vor allem wäre dann die Geschichte widersinnig, da das, was einmal als notwendige Folge in seinem Anfang eingeschlossen ist, nichts Wesentliches mehr durch den Zeitverlauf gewönne, in welchem es als Werdendes noch besonders aus ihm hervorträte. Die Fähigkeit zu tun, was ohne dieses Tun nie geschehen, zu hemmen, was ohne diese Hemmung unfehlbar eingetreten wäre, die Möglichkeit zuzunehmen an Einsicht und Umfang des Willens und später nicht zu wollen, was man früher wollte, das Bewußtsein endlich, nicht nur über der zukünftigen Gestalt der Außenwelt, in die man handelnd eingreifen will, sondern selbst über der Folgerichtigkeit der eignen Natur immer noch als ein unabhängig Entscheidendes zu schweben: das ist es, was wir in der lebendigen Persönlichkeit suchen, in uns selbst zu finden glauben und in der Vorstellung eines göttlichen Tuns, das sich stetig an seine eigene Gesetzlichkeit bände, zu vermissen pflegen.

In Natur wie in Geschichte[151]) liegt uns eine Reihenfolge wechselnder Begebenheiten vor. Aber die Natur würde uns doch schließlich befriedigen, auch wenn sie nur eine Sammlung von Ereignissen wäre, die, ohne zu dem planmäßigen Fortschritt einer Entwicklung verknüpft zu sein, immer nur als Beispiele die beständige Geltung gewisser allgemeiner Gesetze bestätigten und versinnlichten. Nur in der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts fühlen wir ein ursprüngliches Bedürfnis, die Reihe der Begebenheiten als eine Geschichte zu fassen, deren Ende wertvoller ist als ihr Anfang und deren Ganzes zugleich wertlos sein würde, wenn es ohne Freiheit nur die zeitliche Wiederholung dessen wäre,

---

[151]) Mikr. III 11—14.

was unzeitlich schon völlig vorgezeichnet in seinen Gründen vorhanden gewesen. Der ganze leidenschaftliche Aufwand von Sehnsucht und Reue, Liebe und Haß, der die Geschichte füllt, wäre eine unbegreifliche Unregelmäßigkeit in einem Weltbau, in dem nichts mehr zu ändern und der unbekümmert um all jenes Ringen der Geister nur die gelassene Entwicklung einmal gelegter Anfänge enthielte. Im Dasein und Untergang, im Leiden und Vollbringen sind wir freilich vollständig in die Gewalt der Naturnotwendigkeit gegeben. Aber wir verlangen Freiheit auch nur für einen kleinen Teil unseres inneren Lebens, das als eigentümliche, innere Verarbeitung der gewonnenen äußeren Eindrücke gar nicht unmittelbar selbst ein Bestandteil der Naturordnung ist. Und die Leitung der Geschichte der Menschheit denken wir uns durch eine Wechselwirkung Gottes eben mit diesem geistigen Inneren der Menschheit geschehen, die durch die Gedanken, Gefühle und Strebungen, die sie hier anregt und zeitigt, auch die äußere Lage der Menschheit in der beschränkten Ausdehnung umgestaltet, in welcher überhaupt unserem Handeln die Veränderung der natürlichen Grundlagen unseres Daseins gestattet ist.

Der religiöse Glaube[152]) setzt also voraus, daß die Freiheit endlicher Wesen neue Anfänge des Geschehens in den Weltlauf einführe, die einmal entstanden, nach den allgemeinen Gesetzen desselben fortwirken, selbst aber in dem Vergangenen einen zwingenden Grund ihres Eintretens nicht haben. Damit wäre denn die Möglichkeit einer Durchbrechung des zu verwirklichenden Weltplanes und die Notwendigkeit einer göttlichen Regierung gegeben.

Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders. Wir sahen schon, daß darunter keine Durchbrechung der Naturgesetze[153]) zu verstehen ist, daß vielmehr durch das Absolute die Natur eines Elementes verändert wird, wodurch es natürlich unter ein anderes Naturgesetz fällt und nun auch eine andere, außergewöhnliche Wirkung hervorbringt. Die Möglichkeit des Wunders[154]) in diesem Sinn könnte auch die Naturwissenschaft zugeben. Denn aller

[152]) Mikr. III 601.

[153]) Grundz. d. Religionsphil. 69.

[154]) Mikr. III 364.

Naturlauf ist auch für sie doch nur begreiflich durch die beständige Einwirkung Gottes, die allein den Übergang der Wechselwirkung zwischen den einzelnen Teilen der Welt vermittelt. Diese ewige Mitwirkung eines lebendigen Gottes wird nun natürlich eine veränderliche Größe sein, deren umgestaltender Einfluß in einzelnen Augenblicken hervortritt und die Unabgeschlossenheit des Naturlaufs bezeugt. Dann wird das Wunder seine vollständig bedingenden Gründe in Gott und der Natur zusammen und in der ewigen, nicht prinziplosen, obgleich vielleicht nicht schlechthin nach allgemeinen Gesetzen geordneten Wechselwirkung beider haben. Freilich, es fehlt uns jedes entscheidende, wissenschaftliche Regulativ[155]) zur Bestimmung der Grenzen, innerhalb deren wir dieser Denkmöglichkeit eine Geltung in der Wirklichkeit zutrauen dürfen. Änderungen durch die freien Handlungen der Geister innerhalb der Naturordnung können leicht durch die allgemeine Ökonomie der Natur ausgeglichen werden. Es scheint daher, daß unmittelbar überhaupt nicht die Natur, sondern zunächst nur das innere Leben der Geisterwelt das Objekt bildet, auf welches sich unmittelbare Eingriffe der Weltregierung beziehen könnten, und zwar so, daß sie der eignen Tätigkeit der Geister Veranlassungen und Anregungen zuführten, welche der äußere Naturlauf ihnen nicht darbieten kann und durch welche sie nun nach den gewöhnlichen Gesetzen des geistigen Lebens dazu gelangten, neue, dem Weltplan angemessene Anfänge geistiger Bewegung in die Welt einzuführen. Hierher würden auch die religiösen Visionen gehören. Zu dieser Annahme des Wunders aber drängt uns die Idee einer Weltgeschichte, in welcher wir zusammen mit Gott gemeinsam etwas erleben, was zwar seinem allgemeinsten Plane nach bestimmt, in seinen Einzelheiten aber keineswegs bloß Folge ursprünglicher Prädestination, also nicht bloß konsequente Entwicklung, sondern wirkliche Geschichte ist, bei der ein allgemeiner Plan nur in Wechselwirkung mit unzähligen, gesetzlosen Hindernissen oder freien Gegenwirkungen sich vollzieht.

Ist aber die Annahme einer Willensfreiheit[156]) überhaupt

[155]) Grundz. d. Religionsphil. 69—71.

[156]) Mikr. I 161.

haltbar? Die natürliche Meinung legt das größte Gewicht auf die Freiheit der Selbstbestimmung im Gegensatz zur Notwendigkeit des Unbeseelten. Alles, was unser geistiges Dasein auszeichnet, alle Würde, die wir ihm retten zu müssen glauben, aller Wert unsrer Persönlichkeit und unsrer Handlungen scheint uns an dieser Befreiung unsres Wesens von dem Zwange der mechanischen Abfolge zu hängen, deren Gewalt nicht nur über das Unbelebte, sondern auch über die Entwicklung unseres leiblichen Lebens wir empfinden.

Zunächst ist zum mindesten die physische Determination[157]) des Willens, also die materialistische Ansicht abzuweisen, daß die ganze Mannigfaltigkeit des Seelenlebens auf einer ununterbrochenen Kette mechanisch notwendiger und mit strengster Kausalität zusammenhängender physischer Prozesse der Nervenelemente beruhe. Das Lachen über ein komisches Bild z. B. wird nicht nach physischen Gesetzen durch Irradiation des optischen Eindrucks auf die Zwerchfellnerven, sondern dadurch erzeugt, daß das Gesehene, in eine Gedankenwelt aufgenommen, dort mit allgemeinen Tendenzen des Geistes, die durch nichts Physisches kommensurabel sind, verflochten wird und zuletzt einen Gemütszustand erregt, mit dem nun erst wieder die Natur einen Impuls körperlicher Funktion zum Lachen verbunden hat.

Aber die Tatsachen der Reue und Selbstverurteilung[158]) lassen auch die psychische Determination abweisen, wenn nicht überhaupt die Begriffe Schuld und Verdienst Täuschungen sein sollen, und zwingen zur Annahme einer Willensfreiheit im Sinne der Wahl zwischen zwei möglichen, aber nicht notwendigen Entschlüssen. Theoretisch freilich läßt sich gegen den vollkommenen Determinismus nichts sagen. Er widerspricht nur unseren unbefangenen Gefühlen, daß in jener Selbstverurteilung[159]) doch unmittelbar die Möglichkeit einer freien Wahl sich offenbart, ohne welche das böse Gewissen und der Schmerz der Reue in einer vernünftigen Weltordnung ganz undeutbare Erscheinungen bleiben würden.

---

[157]) Psychol. 89, 91.

[158]) Grundz. d. prakt. Phil. 16—18.

[159]) Grundz. d. Religionsphil. 65.

Und es kann nur daran gedacht werden, die Einwürfe gegen die Möglichkeit des Freiheitsbegriffes zu widerlegen, nicht daran, seine wirkliche Gültigkeit zu erweisen.

Der wichtigste Punkt ist hier die Allgemeingültigkeit des Kausalnexus.[160]) Aber man kann gar nicht sagen, daß alles eine Ursache haben müsse; denn das ursprüngliche Sein der Welt und die Richtung der Bewegung in ihr sind ursachlose Tatsachen. Kann nun dies ursachlose Vorhandensein einer Tatsache nicht auch innerhalb des Verlaufes des Weltgeschehens möglich sein? Zu jeder Wirkung eine Ursache zu suchen, davor sollte uns schon die unvollendbare Reihe, in die wir damit verwickelt werden, warnen, und wir sollten das größere Gewicht vielmehr darauf legen, daß jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat. So gliche die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden; aber einmal in ihn eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung teilzunehmen. Die Möglichkeit wenigstens ist nicht zu leugnen, daß der Kreis des inneren geistigen Lebens nicht gleich durchgängig wie die äußere Natur einen starren und notwendig ablaufenden Mechanismus bilde, sondern daß in ihm neben unbeschränkter Freiheit des Wollens auch eine beschränkte Macht des unbedingten Anfangens gegeben sei. Es ist einfach ein grundloses Vorurteil, daß in der ganzen Welt Uniformität herrschen müsse, und die sittliche Welt zwingt eben zur Annahme der Freiheit. Daß die Gesamtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen darstellen könne, in welchem für Freiheit nirgends Platz sei, diese Überzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, daß aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen. Der Beitrag, den die Motive zu unserem Entschlusse liefern, besteht nur in dem Gefühl für den Wert oder Unwert der verschiedenen Maximen oder Gesinnungen. Würden sie ihn mit mechanischer

[160]) Grundz. d. prakt. Phil. 20—23; Mikr. I 292—294.

Notwendigkeit herbeiführen, so würde sich der Entschluß als notwendiges Naturprodukt der sittlichen Beurteilung überhaupt entziehen.

Die Ansicht der Willensfreiheit[161]) faßt natürlich den Willensentschluß als eine Kraft, welche in unserem eignen inneren Leben die Zustände ändern kann, die hier nach einem blinden Mechanismus durch die früheren Zustände determiniert sind. Und um nicht doch schließlich wieder auf den Determinismus zurückzukommen, ist entschlossen zuzugestehen, daß der Wille nicht bloß die Richtung seines Tuns, sondern auch die Intensität, mit welcher er dieselbe verfolgt, mit vollkommener Freiheit selbst bestimme. Die Wirklichkeit ist hier wie sonst viel reicher als unser Denken, und unsere Unfähigkeit, den Hergang eines Ereignisses zu begreifen, ist durchaus kein Gegengrund gegen die Möglichkeit seines wirklichen Geschehens.

Wie hier, so gibt schließlich auch bei der Frage nach dem Weltzweck[162]) das Gemüt den Ausschlag. Denn nur für dieses, nicht theoretisch, hat es eine unmittelbare Evidenz, daß die Welt nicht als absichtslose Entwicklung des Absoluten denkbar sei. Der Zweck,[163]) der zu verwirklichen war, ist aber das volle konkrete Leben, das uns umringt, die ganze mannigfache Fülle, Glückseligkeit und Trübsal der Welt. Die Welt ist eine Veranstaltung eines guten göttlichen Geistes zur Hervorbringung unzähliger Güter, die von einzelnen Wesen mit aller Intensität des Gefühles genossen und ausgekostet werden sollen.

## B. Kritik.

Es ist ein eigenartiges Gedankengebäude, das wir auf den vorstehenden Blättern darzustellen versucht haben. Auf der Grundlage weitgehendster Anerkennung eines Mechanismus im Weltgeschehen versucht Lotze eine Weltanschauung von durchaus teleologisch-religiöser Färbung aufzubauen. Der Mechanismus hat für ihn eine fast absolute Bedeutung, ja auf dem unendlich großen

---

[161]) Grundz. d. prakt. Phil. 23—25.

[162]) Grundz. d. Religionsphil. 71 f.

[163]) Physiol. 161—164; Psychol. 133; Mikr. II 63.

Gebiete der Lebenserscheinungen war Lotze einer der ersten, die unermüdlich für seine Geltung auch im Bereich der Lebensvorgänge eintraten und alle vitalistischen Hypothesen aufs schärfste bekämpften, — und doch läuft schließlich all sein Philosophieren darauf hinaus, die untergeordnete Bedeutung eben dieses Mechanismus zu konstatieren und die Notwendigkeit eines teleologischen Idealismus zu erweisen, der das Gemüt beruhigt und für den aller Mechanismus nur als Form des Weltgeschehens (und nicht einmal des ganzen) in Frage kommt, nicht aber als Offenbarung seines innersten Wesens.

Diese Gedankenreihen Lotzes sollen nun im folgenden einer Prüfung unterzogen werden.

## Kap. 1. Der Mechanismus.

Mechanismus ist nach Lotze die Behauptung einer gesetzlichen Notwendigkeit im Zusammenhang der Dinge auf Grund einer apriorisch gewissen Überzeugung.

Wie steht es mit dieser aprioristischen Grundlegung der mechanischen Weltanschauung? Besitzt unser Verstand tatsächlich gewisse, aller Erfahrung entgegenkommende, aber aus ihr nicht zu erklärende, apriorische Elemente? Und wenn sie vorhanden sind, sind sie rein subjektiv oder erstreckt sich ihre Geltung über unsern Verstand hinaus? Ist also unser Verstand der souveräne Gesetzgeber der Erscheinungswelt, ordnet er die Erscheinungen nach den in ihm allein und vor aller Erfahrung liegenden Prinzipien, so daß also das Ding an sich für uns ein bloßer Grenzbegriff wäre, über den wir irgend welche positive Aussage nicht machen könnten, oder kommt das Ding an sich den Funktionen unsres Verstandes entgegen, korrespondieren sich beide, so daß also die Ordnung, die der Verstand mit der Erscheinungswelt vornimmt, deren wirklichen Verhältnissen entspricht?

Wir entscheiden uns mit Lotze für die letztere Annahme. Der kantische Kritizismus endet, wenn man ihn konsequent durchführt, mit Notwendigkeit im Soliphismus und absoluten Illusionismus,[164])

---

[164]) Vgl. Ed. v. Hartmann: Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. 2. Aufl. Berlin 1875.

einer Weltanschauung, die sich selber auflöst. Auch F. A. Lange, einer der überzeugtesten Vertreter des Kritizismus, hat das gefühlt und am Ende seiner Geschichte des Materialismus mehrfach die Konsequenz seines Systems durchbrochen, indem er, entgegen seiner Beurteilung des Dinges an sich als reinen Grenzbegriffs, dessen Existenz also nicht einmal positiv sich behaupten lasse, doch schließlich von einem unbekannten, außer uns vorhandenen Etwas[165]) redet, das durch gesetzmäßige Einwirkungen auf unsere geistige Organisation und im Verein mit ihr uns zur Vorstellung der Erscheinungswelt verhelfe.

Wir halten also mit Lotze einen realistischen Idealismus für diejenige philosophische Theorie, die am besten den Tatsachen unsrer Erfahrung gerecht wird. Wir erkennen einerseits[166]) die Realität einer Außenwelt an, verschließen uns aber andrerseits nicht der Einsicht, daß das Primäre und unmittelbar Gewisse für uns doch nur unser eignes psychisches Leben sein kann, da wir alles außer uns Stehende nur erkennen können, wenn es ein Teil dieses psychischen Lebens geworden, in seine Formen eingegangen ist.

Dann hat aber Lotze offenbar Recht mit seiner Behauptung. daß eine Bearbeitung der Wirklichkeit durch unser Denken unmöglich wäre, wenn der empirische Verlauf der Dinge nicht einer allgemeinen Gesetzlichkeit unterläge, die uns erst die Möglichkeit gibt, von den formalen Gesetzen unsres Denkens Gebrauch zu machen, daß also die im menschlichen Geist liegende Gesetzlichkeit auch im unendlichen Kosmos gilt und die Wirklichkeit in der Tat jenen inneren gesetzlichen Zusammenhang besitzt, den die Funktion unsres Geistes ihr zuschreibt.

Diese Konformität zwischen Denken und Sein ist auch nur natürlich. Denn wir stehen ja doch der realen Außenwelt nicht isoliert und fremd gegenüber, wir sind vielmehr in sie eingegliedert, gehören in gewisser Beziehung zu ihr, müssen also natürlich auch den in ihr geltenden Bedingungen unterliegen. Gelingt uns also

[165]) Geschichte d. Material. 6. Aufl. II 408, 428, 542, 544 f.
[166]) Vgl. Jodl: Lehrbuch d. Psychol. 185 f.

eine denkende Durchdringung der Außenwelt, so ist das die einfache Folge davon, daß wir nicht selbständig sind, sondern in unsrer ganzen Existenz abhängig von eben dieser Welt, aus ihr herausgeboren und mit ihr unlösbar verknüpft, so daß also in unserem Denken und seinen Funktionen, wenn ihm die Ordnung der Erscheinungswelt gelingt, sich die wirklich vorhandene Ordnung der Dinge spiegelt und in uns gleichsam zum Bewußtkein kommt.[167]) Dann müssen aber vom Wesen unsrer psychischen Organisation bestimmte Schlüsse auf das Wesen des großen Ganzen .möglich sein; natürlich entsprechend der Enge und Beschränktheit unsrer Organisation nur höchst unzureichende, aber nicht solche, die prinzipiell falsch sind und uns eine gar nicht vorhandene Welt vorgaukelnde, wenn die Welt überhaupt — darin hat Lotze unbedingt Recht — auf das Prädikat innerer Wahrheit Anspruch haben und der Trieb zu solchen Schlüssen nicht total unverständlich sein soll.

Natürlich sind die apriorischen Elemente unsres Geistes mit Lotze und im Anschluß an Kant nicht etwa als angeborene Begriffe oder Ideen, sondern als Gewohnheiten des Handelns zu fassen, die, anfangs in ihren Zielen unbewußt, dem Verstande erst spät, wenn er auf sein eignes Tun reflektiert, zum Bewußtsein kommen. Damit aber ist den Einwänden der Naturwissenschaft[168]) die Hauptkraft genommen. Denn mit apriorischen Ideen und Erkenntnissen kann sich diese, wenn sie sich nicht selbst aufgeben soll, in der Tat nicht befreunden. Ohne das absolute Wunder eines Schöpfungsaktes ließe sich ihr Vorhandensein ja gar nicht erklären. Alle jene Ideen können vielmehr nur das Resultat einer langen Entwicklung aus den bescheidensten Anfängen heraus sein.

Aber sie können doch eben auch nur gedacht werden als das Ergebnis der fortwährenden Beeinflussung einer ursprünglichen und unmöglich als inhaltsleer zu denkenden psychischen Organisation durch die Erfahrung. Also als das Ergebnis zweier Faktoren, eines inneren und eines äußeren, die zwar einander konform sein

---

[167]) Vgl. Nägeli: Mechanisch-physiol. Theorie d. Abstammungslehre 647 bis 650. Reinke: Die Welt als Tat 20—31.

[168]) Vgl. Nägeli a. a. O. 635—639, 641 f.

müssen, wenn es überhaupt zu einer Erkenntnis kommen soll, die wir aber doch nicht aufeinander zurückführen können, sondern in ihrer selbständigen Bedeutung anerkennen müssen. Denn in keiner Psyche könnte es ja, auch im Laufe einer unendlichen Erfahrung und Entwicklung nicht, zu dem Bewußtsein etwa des Kausalitätsgesetzes kommen, wenn nicht von allem Anfang an das Kausalitätsgesetz die anfangs natürlich unbewußte Form auch aller psychischen Reaktion wäre, wie es die Form alles physischen Geschehens ist.

Als solche im Wesen des psychischen Lebens selbst begründete Anlage oder Fähigkeit[169]) gehört also das Kausalitätsgesetz, zu der ursprünglichen apriorischen Ausstattung psychischen Lebens, die freilich ohne Erfahrung, ohne Affizierung von außen her nichts ist, aber doch auch durch die Erfahrung nicht erst gebildet wird. Die Erfahrung vermag nur die konkrete, psychische Organisation zu Lebensäußerungen anzuregen, die, wie dies auch bei jedem physischen System der Fall ist, der bestimmten Konfiguration dieser Organisation entsprechen, und sie mit immer reicherem und klarerem Inhalt im Laufe der Entwicklung zu erfüllen.

Wir besitzen also nach alledem in dem Kausalitätsgesetz das Band, das unser psychisches Leben und die Welt der Dinge verbindet, die Formel, die inneres und äußeres Geschehen in gleicher Weise umspannt und die eben darum, wenn wir uns ihrer bewußt werden, die sonst ganz unerklärliche Überzeugung von ihrer Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit erweckt. Damit erwächst aber für die Richtigkeit der mechanischen Weltanschauung, d. h. für die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzlichkeit in allem Geschehen, eine absolute Gewißheit. Denn dann sind wir eben durch die Beschaffenheit der Welt und unsrer eignen geistigen Organisation mit Notwendigkeit dazu gezwungen, in jener Vorstellung die allgemeine, zusammenfassende Formel unsres Nachdenkens über die Welt zu finden. Und der Satz: Mechanismus, d. h. Gesetzlichkeit, ist die Form alles Geschehens in der Welt, ist eine absolute Wahrheit für uns, weil entsprechend der Organisation unsres Geistes die

---

169) Vgl. Nägeli 643, Reincke 37—40, 58.

Vorstellung eines gesetz- oder ursachlosen Geschehens eine Denkunmöglichkeit für uns enthält.

Das Kausalitätsgesetz allein aber würde uns — und auch darin hat Lotze Recht — noch nicht die Konzipierung einer mechanischen Weltanschauung ermöglichen. Denn mit ihm allein würden wir über eine chaotische Fülle von Einzelanwendungen dieses Gesetzes niemals hinausgelangen. Zu einer wirklichen Weltanschauung verhilft uns erst im Verein mit dem Kausalprinzip das Identitätsgesetz, d. h. die gleichfalls ursprüngliche Gewißheit, daß ein Fall so gut wie unzählige gleiche sei, daß also überall aus gleichen Bedingungen die gleichen Folgen hervorgehen müssen. So erst bringen wir in die verwirrende Fülle von Beispielen kausaler Verknüpfung Ordnung. Wir stellen die gleichen Vorgänge zusammen und formulieren das dieser bestimmten Reihe kausalen Geschehens zugrunde liegende empirische Naturgesetz, indem wir kraft des Identitätsgesetzes das Eintreffen dieser Vorgänge unter den gleichen Bedingungen auch für alle Zukunft behaupten. Mit dem ersten Naturgesetz aber, dessen Formulierung uns auf diese Weise glückt und das durch genauere Beobachtung natürlich immer genauer gefaßt werden kann, ist der erste folgenreiche Schritt auf der Bahn der Besitzergreifung der Welt durch den Verstand getan. Denn mit ihm ist eine bestimmte Reihe des Weltgeschehens ein für allemal festgelegt. Sie wird von der Formel des Naturgesetzes, als einer empirischen Spezifikation des allgemeinen Kausalgesetzes, um mit Kant zu reden, in einer Weise umspannt, daß alle Ereignisse dieser Reihe bis in die fernste Vergangenheit und Zukunft an der Hand dieser Formel unter Berücksichtigung der jeweiligen besonderen Umstände sich müssen berechnen lassen.

Reicht nun etwa die Konformität zwischen Natur und Verstand oder, wie Kant sich ausdrückt, die formale Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen noch über das Kausalitätsgesetz hinaus? Und was läßt sich darüber ausmachen?

Lotze betont energisch den Satz, daß die eine Welt auch einem Welthaushalt, d. h. einem zu einer Einheit sich zusammenschließenden Kreise von Gesetzen gehorchen müsse. Er schließt sich hier eng an Kant an, der zuerst in seiner Kritik der Urteils-

kraft[170]) auf diese aller naturwissenschaftlichen Induktion zugrunde liegende Voraussetzung hingewiesen hat. Kant meint: an sich wäre eine so unendliche Mannigfaltigkeit und Unvergleichbarkeit der Ereignisse in der Welt möglich, daß wir von vornherein auf eine Ordnung und systematische Gruppierung der Erscheinungen und damit auf eine wirkliche Erkenntnis verzichten müßten. Die tatsächliche Möglichkeit einer solchen systematischen Bearbeitung der Natur ist also für uns durchaus zufällig und ihre Voraussetzung ist ein apriorisches, aber nicht wie das Kausalgesetz konstitutives, sondern regulatives, transzendentales Prinzip, das zum Inhalt die Behauptung hat, daß wir notwendig ein gewisses Verhältnis, eine gewisse Vergleichbarkeit der empirischen Begriffe voraussetzen müssen, wenn uns die besondere Erfahrung überhaupt vergleichbar und verständlich sein soll. Wie weit aber dies Prinzip reicht, bleibt völlig unbestimmt.

Das Vorhandensein eines solchen unwiderstehlichen, ästhetischen (Lotze) Bedürfnisses unsres Geistes nach Ordnung und Einheit muß doch aber auch wieder in der Welt, aus der es ja herausgeboren ist, seine Wurzel haben. Es ist unvorstellbar, wie in einer Welt, in der jedes Objekt sui generis wäre, die gar keine Vergleichbarkeit ihrer einzelnen Glieder besäße, ein solches unabweisbares Bedürfnis nach einer Ordnung der Erscheinungen überhaupt sollte entstehen und auftauchen können. Da nun aber einmal — und das ist freilich für uns eine zufällige Tatsache, da wir ihre Notwendigkeit nicht begreifen — durch die Fülle der Erscheinungen ein Gesetz der Klassifikation und Spezifikation[171]) sich hindurchzieht, so tritt natürlich im psychischen Leben dies Prinzip schließlich als bewußte Maxime zutage, mit der sich der Geist in der Fülle der Erscheinungen zurechtzufinden sucht. Sie zwingt uns, die einzelnen Reihen der Geschehnisse wieder als Glieder eines nach einheitlichem Prinzip geordneten Systems zu fassen, nicht aber als unter sich unvergleichbare Tatsachen sui generis, da es dann so viele Welten gäbe, als es solche Reihen gibt.

---

[170]) Hrsg. v. Kehrbach 17f., 21—25, 27, 293—296; vgl. Stadler: Kants Teleologie und ihre erkenntnistheor. Bedeutung, 1874 S. 75, 33, 21—73.

[171]) Wigand: Der Darwinismus etc., 1873ff., II 112.

In Kausalität und Identität auf der einen und Klassifikation und Spezifikation auf der andern Seite haben wir also formale Prinzipien von absoluter Geltung, weil in ihnen die formale Seite der Welt selbst zum bewußten Ausdruck kommt. Sie gehören in der Form apriorischer, zunächst unbewußter Funktionen zur ursprünglichen Ausrüstung psychischer Organisation, die dann an der Hand der ihr konformen Erfahrung zu immer feinerer Durcharbeitung und größerer Klarheit geführt wird. Mit ihrer Hilfe erst vermögen wir die Welt zu begreifen. Denn Begreifen heißt nichts andres als die Zurückführung einer Erscheinung auf ihre Ursachen und ihre Einordnung in einen Zusammenhang, in dem sie eine bestimmte Stelle einnimmt. Es bezieht sich also stets nur, eben jenen formalen Prinzipien entsprechend, auf die formale Seite des Weltgeschehens.

Mit Bezug auf diese aber müssen wir uns — im Widerspruch zu Lotze — das von F. A. Lange besonders betonte[172]) Axiom von der Begreiflichkeit der Welt zu eigen machen, daß es nämlich in dieser Welt, deren Glieder wir sind, überhaupt kein Geschehen geben kann, welches ursachlos und sui generis, d. h. ohne jede Beziehung zu anderem wäre; alles Geschehen vielmehr muß seine Ursache haben und muß sich einordnen lassen in irgend einen größeren Zusammenhang. Dies Axiom ist entsprechend den ihm zugrunde liegenden apriorischen Denkfunktionen absolut gewiß, und damit die schrankenlose Unterwerfungsmöglichkeit alles Weltgeschehens unter die Prinzipien der Kausalität und Klassifikation.

Was dagegen über die Form des Geschehens hinausgeht, also alle Fragen, die das Wesen und die Qualitäten[173]) betreffen, ist uns unlöslich. Hier hört unser Begreifen und Erklären auf, und wir haben uns einfach mit der Konstatierung des Tatsächlichen zu begnügen, ohne seine Notwendigkeit einzusehen. Und ebensowenig übersieht jenes Axiom die Schranken, die unsre Sinnesorgane[174]) unsrer Erkenntnis setzen. Unsere Organe, die ja nur den Bedürf-

---

[172]) a. a. O. II 235, 273 u. ö.

[173]) Vgl. Nägeli 578—585, 648—665; Wigand II 109, 118—122, 249 bis 251, 437 f., 483 f.

[174]) Nägeli 565—570.

nissen unsrer körperlichen Existenz angepaßt sind, bringen uns nur einen sehr kleinen Ausschnitt des Weltgeschehens zum Bewußtsein und auch diesen nur in ihrer subjektiven Auffassung. Unsere Kenntnis der Natur wird also stets eine höchst unzureichende und fragmentarische sein. Was aber vom Weltgeschehen überhaupt je, ob direkt oder indirekt, Objekt unsres Erkennens wird, das fällt auch seiner Form nach mit Notwendigkeit unter jenes Axiom.

Daraus ergeben sich aber sofort zwei wichtige Folgerungen. Gilt der Satz, daß alles, was geschieht, seine notwendige Ursache hat, apodiktisch, so ist damit alles ursachlose, zufällige Geschehen ausgeschlossen. Nicht einmal das Zusammentreffen zweier kausal nicht verbundener Vorgänge in der Zeit können wir mit von Baer[175]) oder Reinke[176]) zufällig nennen. Es ist vielmehr auch notwendig, weil die gegenseitige Stellung ihrer Ursachen im Rahmen der Vergangenheit ja eine ganz bestimmte und unverrückbare ist. Der jetzige Zustand der Welt bis zum unscheinbarsten Einzelgeschehen herab ist das notwendige Ergebnis der ganz bestimmten Ordnung ihrer Teile und Geschehnisse während des jeweilig vorhergehenden Augenblicks. Lotze protestiert denn auch mit Recht im Interesse der Wissenschaft gegen die ausschweifende und unwissenschaftliche Rolle, die der „Zufall“ als Erklärungsprinzip in der ursprünglichen darwinistischen Hypothese spielt. Nur in einem Sinne können wir noch von Zufall reden: der ganze Umfang und Inhalt möglicher Erfahrung nämlich ist für uns zufällig,[177]) indem wir die Notwendigkeit gerade der gegebenen Welt mit ihren Elementen und deren Gesetzen, Kräften und inneren wie äußeren Beziehungen auf keine Weise einsehen können, sondern einfach als Tatsache hinnehmen müssen.

Die zweite Folgerung aber ist die, daß innerhalb der physischen Erscheinungswelt alles Geschehen nur auf physische, materielle Ursachen zurückgeführt werden kann.

Die Welt zeigt uns zwei Seiten: eine innere geistige, uns unmittelbar gewisse und eine äußere räumliche. Auch die zweite

[175]) Studien usw. S. 69, 71 u. ö.

[176]) a. a. O. 60f.

[177]) Kant a. a. O. 293—296; Stadler 57—73; Lange I 14, 370—373.

aber ist zunächst nichts andres für uns als unsere Vorstellungswelt, und schon insofern erweist sich der Materialismus als Weltanschauung dem Idealismus gegenüber von vornherein als unhaltbar. Aber die Welt der räumlichen Erscheinungen tritt doch insofern der andern mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber, als wir genötigt sind, um sie zu begreifen, der Mannigfaltigkeit ihrer Vorgänge den Begriff der Substanz unterzulegen, einen Begriff, dessen Anwendung sich innerhalb der rein intensiven, geistigen Erscheinungen von selbst erübrigt.

Dann unterliegen aber beide Welten notwendig auch einer gesonderten wissenschaftlichen Betrachtungsweise. Zwar das Grundprinzip ist für beide in gleicher Weise festzuhalten, daß sich die physischen wie die psychischen Vorgänge durchgängig als kausales Geschehen müssen nachweisen lassen. Nur darin eben gehen beide auseinander, daß der physische Kausalbegriff allein seine Näherbestimmung durch den Substanzbegriff erfährt.

Daraus folgt aber ohne weiteres, daß im Bereich der räumlichen Welt auch nur physische, d. h. am Substanzbegriff orientierte Ursachen zur Erklärung der Erscheinungen angenommen werden dürfen. Die Ausschließlichkeit physischer Kausalität in der physischen Welt kann nicht stark genug betont werden. Da jedes räumliche Geschehnis von uns notwendig als ein eigentümlicher Bewegungsvorgang der Substanz aufgefaßt werden muß, so können die Ursachen eben nur physische sein. Jede Einführung psychischer oder metaphysischer Ursachen in das physische Geschehen scheitert an der für dieses unabweislichen Geltung des Substanzbegriffs.

Lotze hat das richtig erkannt und scharf betont, daß aus physischen Vorgängen stets nur physische, und aus ideellen stets nur ideelle hervorgehen können. Er hat aber doch in der Theorie der physisch-psychischen Wechselwirkung diese Erkenntnis andern Interessen zu Liebe eigentümlich umgebogen. Die Konsequenz seiner Anschauung wäre die Annahme einer Parallelität zwischen physischem und psychischem Geschehen gewesen, die im Grunde allein diskutabel ist.[178]) Aber da er mit der älteren Psychologie

[178]) Jodl a. a. O. 75 f., 57—59, 29.

noch die Annahme einer Substantialität der Seele vertritt, statuiert er ein allgemeines Gesetz, kraft dessen mit einer bestimmten Modifikation der Seelensubstanz eine solche der Körpersubstanz notwendig verbunden sei und umgekehrt.

Diese ganze Theorie fällt mit der unhaltbaren[179]) Annahme einer Seelensubstanz. Die Seele ist nichts, abgesehen von den psychischen Prozessen. Lotze huldigt hier im Grunde einer Anschauung, die er im Gebiet der Biologie aufs heftigste bekämpft hat. Während er hier immer wieder betont, daß das Leben in der Gesamtheit der organischen Vorgänge bestehe und nicht als eine besondere Kraft oder Substanz neben und über diesen zu denken sei, verwendet er allen Scharfsinn darauf, den seelischen Vorgängen eine besondere Seelensubstanz unterzulegen. Ganz abgesehen davon aber führt seine Theorie der physisch-psychischen Wechselwirkung, eine Parallele übrigens zu Leibniz' prästabilierter Harmonie, zu unhaltbaren Konsequenzen.

Denn sie zwingt ihn, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft zu negieren, das doch nichts andres ist als die kurz zusammenfassende Formel für das am Substanzbegriff orientierte Kausalitätsprinzip. Nach Lotze setzen sich die Molekularbewegungen, die infolge physischer Reize in den Nerven und im Gehirn entstehen, in eine äquivalente Empfindungsgröße der Seele um, d. h. aber doch ein räumlicher Bewegungsvorgang hört plötzlich spurlos auf zu existieren, denn das psychische Geschehen der Empfindung ist doch: etwas toto coelo davon Verschiedenes. Die Möglichkeit der Umsetzung des einen in das andere aber ist eben darum a limine abzuweisen. Eine auf einen physischen Reiz hin entstandene Molekularbewegung im Gehirn kann sich dem Gesetz der Trägheit und Erhaltung der Kraft zufolge eben nur in eine andere physische Bewegung oder in latente physische Energie umsetzen. Soll an ihre Stelle ein Äquivalent in einer ganz anderen, mit der physischen gar nicht kausal verbundenen Welt, der der rein intensiven geistigen Vorgänge, treten, so verschwindet sie eben innerhalb der physischen Welt grundlos und spurlos, und damit ist die Kausali-

[179]) Jodl 31.

tätsreihe in der physischen Welt plötzlich an einem Punkte abgebrochen, was ein Widerspruch in sich selber ist. Und umgekehrt würde, wenn eine rein intensive Willenserregung die Entstehung einer äquivalenten körperlichen Bewegungsgröße bedingen könnte, das nichts andres heißen als: es entsteht plötzlich eine physische Bewegung von bestimmter, meßbarer Größe, ohne physisch verursacht zu sein durch eine vorhergehende Bewegung oder Auslösung aufgespeicherter physischer Energie, d. h. aus Nichts, womit wir beim absoluten Wunder angelangt wären.

Wie hier, so macht Lotze auch bei dem Problem der Willensfreiheit einem mißverstandenen Gemütsbedürfnis, in Wirklichkeit dem unwissenschaftlichen Denken des „gesunden Menschenverstandes“, Konzessionen, die sein wissenschaftliches Gewissen schließlich in eine ziemlich prekäre Lage bringen.

Ehrlich erkennt er nämlich von vornherein an, daß der Determinismus wissenschaftlich gar nicht zu widerlegen sei, daß die Annahme der Willensfreiheit nur eine Tat des Glaubens sein könne. Aber er versucht doch nachzuweisen, daß gewisse Tatsachen des Seelenlebens, wie das Bewußtsein der Wahlfreiheit und unsere Selbstbeurteilung nach Verdienst und Schuld, uns zur Ablehnung des Determinismus zwingen.

Nun ist das Freiheitsbewußtsein eine unleugbare psychische Tatsache, aber mit der Freiheit des Willens von psychischer Determination hat es nichts zu tun. Es ist nichts als der subjektive Ausdruck der Gewißheit, zu einer Handlung nicht von außen gezwungen, sondern durch in uns selbst liegende Motive veranlaßt zu sein. Frei werden wir jeden unsrer, objektiv betrachtet, notwendigen Willensakte nennen können, bei dem unsere psychische Kausalität keinem außer ihr liegenden Zwange unterliegt, sondern durch innere, selbstbewußte Motive unmittelbar bestimmt wird. Zwischen Freiheit und Notwendigkeit besteht hier, recht verstanden, gar kein wirklicher Gegensatz.

Daß Lotze sich nun doch auf Seite des Indeterminismus stellt, hat letztlich darin seinen Grund, daß er den reinen, abstrakten Willen hypostasiert und zum Träger der Handlung macht, daß er als die den Willen determinierenden Motive allein die von außen

an ihn herantretenden in Rechnung zieht, aus denen allein eine Willenshandlung natürlich nicht zu konstruieren ist, und daß er die so viel wichtigeren inneren Motive, die den Charakter konstituieren, übersicht.

Daß der Wille so leicht als rein abstrakte, inhaltlose Kraft hypostasiert[180]) wird, ist nicht schwer verständlich. Der Wille tritt im Verlauf des psychischen Geschehens stets an letzter Stelle in Aktion, nachdem eine unter Umständen große und verwickelte Zahl von Prozessen der Wahrnehmung, des Überlegens und Urteilens, sowie verschiedenartiger Gefühlsphänomene sich abgewickelt haben. Kein Wunder, daß, je komplizierter und unübersichtlicher die vorangehenden psychischen Prozesse waren, der schließliche Willensentschluß, der doch durch jene völlig determiniert ist, um so mehr den Eindruck einer völlig selbständigen, aus eigner Machtvollkommenheit sich entscheidenden, abstrakten Kraft macht. Diese Täuschung entsteht um so leichter, als der Wille nicht wie Empfindung und Gedanke repräsentativ, sondern produktiv ist und rein aus dem Inneren des Subjekts hervorzubrechen scheint, weil man die ihn formenden psychischen Mittelglieder übersieht und ihn, der doch jenen entsprechend stets nur ein ganz bestimmter, konkreter sein kann, als unterschieds- und inhaltlose bloße Funktion faßt.

Jede Willenshandlung ist außer durch die jeweiligen äußeren Motive, vor allem durch den Charakter mit absoluter Notwendigkeit determiniert. Der Charakter ist gleichsam der fest gewordene Niederschlag der sittlichen Entwicklung eines infolge seiner, durch Vererbung überkommenen, mannigfaltigen Anlagen von vornherein ganz konkret bestimmten Wesens; also ein eiserner Bestand von im Lauf der Zeit allmählich unverlierbar gewordenen inneren Motiven. Übersieht man sie, so macht man die Möglichkeit einer Erziehung und sittlichen Entwicklung, ja auch nur das Vorhersagen von Handlungen uns bekannter Personen in bestimmter Situation zum völligen Rätsel. Wie auf physiologischem Gebiet[181])

[180]) Vgl. Jodl 721 f., Wundt Ethik 374—377.

[181]) Wundt, Ethik 412.

jede Funktion des Organismus ihre Spuren in den Nervenbahnen hinterläßt und infolge des rasch eintretenden Mechanismus der Übung immer leichter von statten geht, so geht auch keine Willenshandlung spurlos vorüber, sondern disponiert den Willen notwendig nach bestimmter Richtung hin und macht zukünftige Willensaktionen von der gleichen Richtung leichter.

Auch die Verantwortlichkeit für die Handlungen hat nur vom Standpunkt des Determinismus aus Sinn und Berechtigung. Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit[182]) für eine Handlung kann doch nur darin bestehen, daß sie der Kausalität des Charakters entsprungen ist, daß sie der reine Ausdruck der Wesensbeschaffenheit eines bestimmten Menschen ist, wie sie in bestimmtem Augenblick auf die an sie herantretenden äußeren Motive reagiert, daß sie also weder erzwungen noch durch eine völlig unberechenbare, absolut zufällige, willkürliche Willensentscheidung hervorgerufen ist. Für das, was reiner, freier Ausdruck meines Wesens ist, habe ich auch die Verantwortung zu tragen in dem Sinne, daß ich auch alle Folgen meiner Tat als durch mich veranlaßt mir zurechnen und auf mich nehmen muß; nicht aber etwa in dem Sinne, daß ich eine bestimmte Tat auch anders in dem bestimmten Augenblicke hätte gestalten können. Denn das wäre gleichbedeutend mit der Fähigkeit, sich beliebig aus seinem Wesen, das doch nach Anlage und Entwicklung eine konkrete, unzerstörbare Eigenart besitzt, herausversetzen und es der Laune des Augenblicks entsprechend umschaffen zu können.

Die sogenannte Wahlfreiheit aber, d. h. das Gefühl, daß man in einem bestimmten Moment auch anders hätte handeln können, ist nur eine leicht erklärliche Illusion. Indem nämlich heute der Wille einer Person infolge anderer im Bewußtsein liegender Gefühlswerte eine andere Richtungstendenz zeigt als gestern, drängt sich, da es sich ja um dasselbe Ich handelt, natürlich der Gedanke auf, daß das, was heute möglich ist, auch gestern möglich war. Man übersieht aber dabei, daß diese Freiheit durchaus auf den Bereich der Vorstellungen beschränkt bleibt, von denen mehrere

[182]) Ebenda 410.

bei vorgenommenem Vergleich sich dem Bewußtsein als gleich möglich darzustellen vermögen. Der Wille dagegen hat gar keine Wahl; seine Entscheidung fällt mit absoluter Notwendigkeit nach der Seite der stärksten Gefühlswerte und des kleinsten Widerstandes hin.[183])

Die Illusion der Wahlfreiheit hat aber für die Ökonomie des sittlichen Lebens insofern eine große Bedeutung, als sie unter Umständen das Gefühl der Reue wesentlich verstärkt. Ihrem Wesen nach ein starkes Unlustgefühl, ist die Reue ein in dem Menschen, dem durch Erziehung und Erfahrung ein von ihm gebilligtes Ideal sittlichen Strebens vor Augen gestellt ist, von selbst entstehendes Gefühl der Beschämung, daß seine Tat jenem Ideal so wenig entsprach, daß mit andern Worten die Gefühlswerte jenes Ideals sich noch nicht stark genug erwiesen, den Willen in ihrem Sinne zu bestimmen. Und eben dies Gefühl birgt als eine empfindliche Störung des inneren harmonischen Gleichgewichts einen starken Antrieb in sich, der im Wiederholungsfalle vermöge des Gedächtnisses die positiv sittlichen Motive verstärken hilft und so das Seine zur Charakterbildung beiträgt. Ziel aller sittlichen Entwicklung aber ist eine so starke Festigung des Charakters, daß alle Willensentscheidung stets im Sinne jener idealen Gefühlswerte erfolgt.

Nach alledem erübrigt es sich, noch näher auf die ganz haltlosen Konsequenzen einzugehen, zu denen Lotze durch seine indeterministische Stellung gedrängt wurde. Daß die freien Handlungen absolut ursachlose Anfänge des Geschehens darstellten; daß zwar jedes Geschehen eine Wirkung habe, aber nicht jedes Geschehen als Wirkung zu betrachten sei; daß der Wille nicht nur die Kraft besitze, unsere durch den psychischen Mechanismus determinierten inneren Zustände zu ändern, sondern auch die Intensität dieser Kraft und damit den Erfolg oder Mißerfolg selber aus freier Willkür bestimme. Es ist klar, daß dies alles nur Verlegenheitsauskünfte sind, die zum Teil den von Lotze selbst mit größter Klarheit aufgestellten Prinzipien der mechanischen Weltanschauung

---

[183]) Vgl. Jodl 722—724, 729—731.

widerstreiten, zum Teil, wie die letzte, die Sittlichkeit direkt gefährden und vernichten.

Solche Widersprüche wären geradezu ein psychologisches Rätsel, zumal bei einem so klaren Denker wie Lotze, wenn nicht eben auch das Denken im letzten Grunde von im Wesen der Persönlichkeit liegenden Gefühlsinteressen bis zu einem bestimmten Grade sich leiten ließe. Und man wird immer beobachten können, daß, je umfassender die Interessen eines Geistes sind, um so größer seine Neigung zu scheinbar ganz unbegreiflichen Widersprüchen sein wird. Bei Lotze liegt wohl der psychische Ursprung solcher Widersprüche darin, daß er mit gleicher Neigung zu zwei gänzlich verschiedenen und sich im Prinzip ausschließenden Gebieten sich hingezogen fühlte. Auf der einen Seite besaß er einen starken Wirklichkeitssinn, und seine wissenschaftlichen Arbeiten stellte er fast ganz in den Dienst der Naturwissenschaften, indem er klar und energisch wie wenige für Aufrecht- und Reinerhaltung der für diese geltenden Forschungsmethoden eintrat. Andrerseits hatte er, durch Anlage und Erziehung, einen starken Zug zu jener alt überkommenen, supranaturalen Frömmigkeit, die in der Tat dem Gemüt ganz unendlich viel bietet und die aufzugeben einem Menschen, der sich ihr einmal ganz hingab, wahrlich nicht leicht fällt. Beide Interessensphären nun halten sich bei Lotze so sehr die Wage, daß er sich nicht scharf für die eine und gegen die andere zu entscheiden vermag, sondern nach Kompromissen sucht, die ihm sie beide festzuhalten erlauben. Und eben das Gemütsinteresse, das ihn hierbei leitet, ist so stark, daß er die logischen Widersprüche in jenen Kompromissen nicht als solche empfindet.

## Kap. 2. Die Lebenserscheinungen.

Ein großer Teil der wissenschaftlichen Arbeiten Lotzes galt von Anfang an der Durchführung der These, daß das Geschehen im lebenden Körper sich von dem unbelebten, physischen Geschehen nicht durch die prinzipielle Verschiedenheit der Natur und Wirkungsweise der vollziehenden Kräfte unterscheide, sondern durch die Anordnung der Angriffspunkte, die diesen dargeboten sind und von denen hier wie überall in der Welt der letzte Erfolg

abhängt, und durch die beständig fortwirkende Zweckmäßigkeit der ersten Anordnung im Keime. So hat Lotze in klarer Erkenntnis als einer der ersten die Wissenschaft vor die unendliche Aufgabe gestellt, das ganze, große Gebiet der Lebenserscheinungen unter Ablehnung jedes mythischen oder metaphysischen Erklärungsprinzips rein mechanisch zu erklären. Naturwissenschaft und Philosophie haben hier gleichen Grund, ihm als einem Bahnbrecher dankbar zu sein.

In der Tat steht die heutige Biologie zum großen Teil bewußt auf Lotzes Schultern. O. Hertwig schreibt im zweiten Heft seiner Zeit- und Streitfragen der Biologie:[184]) „Ohne auf Widerspruch zu stoßen, kann ich wohl behaupten, daß die gesamte Biologie seit vielen Dezennien auf dem Standpunkt von Lotze steht, daß das Organische nur eine höhere Form des Mechanischen ist. . . . Es hieße daher offene Türen einrennen, wollte man jetzt noch, wie es Lotze getan hat, für eine mechanistische Auffassung der Lebewelt zu Felde ziehen.“

Zwar gibt es auch heute noch Vitalisten, die von der petitio principii aus, die im Organismus sich abspielenden Vorgänge seien nach physisch-chemischen Gesetzen allein nicht begreiflich (während das doch gerade das Problem ist, ob sie es sind oder nicht), noch eine besondere, organisch-teleologische Kraft voraussetzen. Aber keiner der Neovitalisten[185]) leugnet heut mehr die unbedingte Berechtigung einer mechanisch-kausalen Betrachtung der Lebensvorgänge. Diese Forschungsmethode hat einfach durch ihre Erfolge ihren Platz sich gesichert, während die vielfach noch übliche Zurückführung der organischen Erscheinungen auf eine eigens ad hoc postulierte, rätselhafte, sonst nirgends nachweisbare Kraft im Grunde nichts als eine tautologische Umschreibung des Problems,[186]) aber keine Erklärung ist.

Mechanische Erklärung der Lebenserscheinungen im Sinne Lotzes bedeutet, wie wir sahen, einfach ihre Zurückführung auf

---

[184]) S. 30, 25.

[185]) Vgl. Bütschli: Mechanismus und Vitalismus 1, 10, 47, 16 f.

[186]) Vgl. Wigand a. a. O. II 19 f, Bütschli 35—46, 90—104, 97.

das auch im Unorganischen geltende naturgesetzliche Geschehen,[187]) nicht etwa auf die Prinzipien der Mechanik, also der Wissenschaft von den körperlichen Bewegungen.[188]) Nur dadurch unterscheidet sich das Unorganische vom Organischen, daß seine Vorgänge eine weit geringere Kompliziertheit der Kombinationen der wirkenden Kräfte und der Bewegungen aufweisen, daß sich also bei ihnen natürlich auch die Äquivalenz zweier kausal verbundener Vorgänge weit leichter nachweisen läßt.[189]) Eine besondere, organische Kraft aber anzunehmen, erweist sich als ebenso überflüssig und mißlich, wie der besondere Lebensstoff, in dessen Ablehnung[190]) man schon viel früher Lotze gefolgt ist.

Das Wesen des Lebens sieht nun Lotze in einer bestimmten Form der Zusammenfassung und Vereinigung des Mechanischen.[191]) Auf diese prinzipielle Auffassung kommt alles an. Ob man dabei mit Bütschli zur Erklärung der Leistungen des Organismus eine bloß chemische Struktur für genügend hält,[192]) wozu übrigens auch Lotze im großen und ganzen neigt,[193]) oder mit Reinke die staunenswerte Präzision der Verrichtungen schon der einfachen Zelle nur unter Annahme einer Maschinenstruktur erklären zu können meint,[194]) ist an sich zunächst irrelevant. Immerhin ist aber wohl die zweite Auffassung die wahrscheinlichere. Das Geheimnis des Lebens wird man nicht als allein in der Aktivität der Energien liegend ansehen dürfen, die durch den Chemismus der zum Teil recht zusammengesetzten organischen Verbindungen bedingt sind. Denn warum zeigen die organischen Stoffe, die die Chemie darzustellen vermag, zwar die entsprechenden chemischen und physikalischen Eigenschaften, nie aber auch nur eine Spur jener vitalen Aktivität, die sie im Organismus entfalten? Warum

---

[187]) Bütschli a. a. O. 7—9, Hertwig: Streitfr. II 29, 83—91.

[188]) Lotze, Physiol. 62.

[189]) Nägeli, 580f., Hertwig a. a. O. 85, Bütschli, 8f.

[190]) Lotze, Physiol. 75—77. vgl. Reinke 176—178.

[191]) Physiol. 74, Pathol. 8, 22.

[192]) 73—75, 83.

[193]) Kl. Schr. I 201f., Mikr. I 95—98.

[194]) S. 262f.

ist es ein genau so abenteuerlicher Versuch, lebendige Materie auf künstlichem Wege herzustellen, als wenn Wagner den Homunculus in der Phiole sich auskristallisieren läßt? Weil die Aktivität, in der das Geheimnis des Lebens besteht, nicht mit dem bloßen Vorhandensein der nötigen, hochorganisierten chemischen Verbindungen gegeben ist, sondern erst aus ihrem einheitlichen Aufeinanderbezogensein resultiert, daraus, daß ihre chemischen und physikalischen Energien nicht jede für sich wirken, sondern vermöge der morphologischen Anordnung, in die sie innerhalb der organisierten Substanz eintreten, notwendigerweise sich zu einer neuen, eigenartigen Gesamtwirkung, eben der vitalen Aktivität vereinigen. Es ist nicht zu übersehen, daß es eine durchgängige Erscheinung in allem Weltgeschehen ist, daß gerade aus der Kombination einfacher Elemente oft überraschend neue Energien und Qualitäten sich ergeben, die in den einfachen Elementen als solche nicht in einem, nur erheblich geringeren Grade, sondern überhaupt nicht vorhanden sind,[195]) eine Tatsache, die allein schon den Hylozoismus, der die vitale und psychische Aktivität, wenn auch in wesentlich geringerem Grade, schon den Molekülen und Atomen zuschreiben will, ad absurdum führt.[196]) „Diese Ansicht, welche antimaterialistisch zu sein glaubt, ist gerade im strengsten Sinn materialistisch, weil sie die fundamentale Bedeutung der Form, der Struktur übersieht. Das Morphologische aber ist das Unersetzliche, auf welchem die höheren Gestaltungen des Daseins beruhen. Der Stoff der Welt, die Elemente sind überall die nämlichen; die unermeßliche Verschiedenheit der Funktionen, zu welchen sie befähigt erscheinen, ist durch die Formen und Gestaltungen bedingt, in welchen sie auftreten.“[197])

Im wesentlichen sah Lotze auch hier schon das Richtige und es ist ein Lotzescher Gedanke, wenn Reinke[198]) erklärt: „Die

[195]) Nägeli 578—585, 648—665; Wiegand II 118—122, 249—251. 483 f. u. ö.

[196]) Jodl 38—40; Wundt physiol. Psychol., 3. A. I 25 f.; Nägeli 558, 591, 597 f., 100 f.

[197]) Jodl 39 f.

[198]) S. 171.

Substanz allein macht nicht das Leben, es gehört dazu ein Gefüge dieser Substanz, das wir Organisation nennen."

Damit also vitale Energie in Erscheinung treten kann, ist das Vorhandensein gewisser, sehr komplexer, chemischer Verbindungen und eine bestimmte Form ihrer Zusammenordnung gleich notwendig. Was aber jene vitale Energie ihrem Wesen nach ist und wie sie aus jenen Bedingungen resultieren kann, muß uns dunkel bleiben, weil wir, von außen an die Dinge herantretend, überhaupt nirgends ihr Wesen erkennen, sondern nur die Äußerungen desselben aufmerksam registrieren und sie auf ihre Bedingungen zurückführen können. Eben darin, daß wir hier an eins der Grundrätsel der Welt geraten, insofern wir zwar wissen, daß, wenn bestimmte Bedingungen da sind, auch das Phänomen des Lebens notwendig sich zeigt, aber durchaus keine Vorstellung darüber haben, wie aus einer bestimmten Zusammenordnung gewisser komplexer Verbindungen gerade diese eigenartige vitale Energie entspringen kann, liegt es begründet, daß immer wieder der Versuch gemacht wird, auf irgendeine mystische Lebenskraft zur Erklärung der Lebenserscheinungen zu rekurrieren.

Besonders nahe liegt diese Versuchung natürlich bei der Frage nach den bedingenden Faktoren der Entwicklung des fertigen Organismus aus dem Keim. Nach Lotze ist die ganze Entwicklung des Organismus in der ursprünglichen Zusammensetzung des Keims prädestiniert und sie erfolgt, durch innere und äußere Ursachen bedingt, auf rein mechanische, naturgesetzliche Weise.[199]) Er hält dabei die Annahme einer sehr verwickelten Struktur der Anlagesubstanz darum für unnötig, weil jede chemische Änderung der organischen Substanz auch eine Änderung der in ihr wirkenden Kräfte herbeiführt und somit fortwährend für die weitere Entwicklung eine neue Grundlage geschaffen wird.[200])

Diese Anschauung Lotzes wird von den Vertretern der Epigenesislehre in der neueren Biologie vollständig geteilt,[201]) im Gegensatz zu den Evolutionisten, die alle Eigenschaften des

---

[199]) Physiol. 476, 292, 322.

[200]) Mikr. I 95—98.

[201]) O. Hertwig: Die Zelle und die Gewebe, II 73f., 45ff. u. ö.

fertigen Organismus als irgendwie schon im Keime vorhanden ansehen. Am nächsten kommt Lotze, dabei O. Hertwig, der im ersten Heft seiner biologischen Streitschriften schreibt:[202]) „Und nun bedenke man, daß das Ei und das entwickelte Wesen zwei Endzustände der organisierten Materie sind, die durch eine fast unübersehbar lange Stufenreihe verbindender Formzustände voneinander getrennt sind; man bedenke, daß jede Entwicklungsstufe Anlage und Grund für die nächste Stufe ist, die als Folge aus ihr hervorgeht; man bedenke, daß, was auf einer früheren Stufe als eine äußere Bedingung erscheint, auf der nächstfolgenden Stufe in die Anlage selbst mit eingegangen ist und sie in eben dem Maße verändert hat, und man wird erkennen, daß es schon bei rein logischer Betrachtung ein Fehler ist, wenn man für alle Eigenschaften, die am Endglied der Entwicklungskette zu erkennen sind, die bewirkenden Ursachen schon im Anfangsglied gegeben annimmt."

Es ist ganz klar, daß die Entwicklung des Organismus aus dem Keim notwendig in einer ganz bestimmten Richtung, die eben durch die Struktur des Keims genau prädestiniert ist, vor sich gehen muß,[203]) wenn das Keimsystem überhaupt erst einmal durch äußere Ursachen in Bewegung gesetzt worden ist. Denn in der inneren Struktur sind die äußerlich für unsere groben Sinne scheinbar ganz ähnlichen Keime natürlich eben so verschieden zu denken, wie es die ausgebildeten Organismen sind;[204]) denn die wesentlichen Merkmale des fertigen Organismus müssen in der Keimzelle als Anlagen, d. h. als eine bestimmte Anordnung von Teilchen, präformiert sein. Diese Anlage könnte man mit Nägeli[205]) recht wohl mit der potentiellen Energie der anorganischen Materie vergleichen, natürlich mit dem wohl zu beachtenden Unterschiede, daß, „während die Spannkraft, sowie sie ausgelöst wird, von selbst eine Bewegung hervorbringt, die Anlage der Entwicklungsbewegung bloß ihre bestimmte Richtung erteilt, indes die Bewegung selbst durch den Umsatz der Nahrung unterhalten wird".

---

[202]) S. 82f., vgl. 132f., vgl. Nägeli 25f., 44f.

[203]) Lotze, Physiol. 305.

[204]) Nägeli 22—26.

[205]) Nägeli 23.

Es empfiehlt sich, um die Klarheit und Geschlossenheit der Anschauung Lotzes noch deutlicher werden zu lassen, ihm einen modernen Vertreter der von ihm zeitlebens heftig bekämpften romantischen Naturphilosophie gegenüberzustellen. Ich meine Reinke und seine Dominantentheorie, so wie er sie in seinem Buche „Die Welt als Tat“ (1899) vortrug. Reinke[206]) will neben dem Prinzip der Energie als zweites das Prinzip der Richtung anerkannt wissen, ohne welches die Welt ein Chaos wäre. Dies Prinzip der Richtung ist nicht meßbar wie das der Energie und unterliegt daher auch dem Gesetz der Erhaltung der Kraft nicht. Zur Erklärung aber ist es heranzuziehen, sobald, wie bei der Gestaltung des Körpers, qualitative Beziehungen in Frage kommen. Gerade in der Analyse der Richtung besteht eine Hauptaufgabe der Biologie, weil die Form, die doch durch die Richtung der energetischen Prozesse bedingt ist, eines ihrer Hauptprobleme ist. Zurückzuführen aber ist dies Prinzip der Richtung nicht etwa auf die Wechselwirkung und gegenseitige Beeinflussung der Teile im Organismus und ihrer jeweiligen Konstellation, sondern die immanente Intelligenz, die in der Entwicklung eines Tieres, einer Pflanze sich äußert, zwingt zur Annahme transzendenter, intelligenter Kräfte, der Dominanten, die als Ausflüsse einer kosmischen Intelligenz zu denken sind. Reinke betont ausdrücklich: „In dem sich entwickelnden Organismus ist die Konstellation eines gegebenen Zustandes so gut Bedingung für den Fortgang der Entwicklung, wie das Vorhandensein und die Arbeit der erforderlichen Energie. Allein Lenkerin der Entwicklung kann die Konstellation niemals sein. Die Entwicklungskonstellation eines Zeitdifferentials kann die des nächsten Zeitdifferentials so wenig hervorbringen, wie die in dem Neubau eines Hauses eingesetzten Fensterrahmen die Glasscheiben hervorbringen können. Die Konstellation vermag in der Entwicklung eines Tieres oder einer Pflanze weder für sich allein noch in Wechselwirkung mit äußeren energetischen Agentien eine Gestaltungsdominante zu ersetzen.

Zunächst nimmt wunder, daß ein naturwissenschaftlicher

---

[206]) S. 282, 268—281, 142 f., 145.

Forscher von der Bedeutung Reinkes auch nur einen Augenblick ernsthaft die in sich geschlossene Theorie der mechanischen Entwicklung des Organismus aus dem Keim mit dem geradezu ungeheuerlichen, vom Neubau eines Hauses hergenommenen Vergleich ad absurdum geführt zu haben glauben kann. Es ist auch nur möglich bei einer im Grunde beinahe anthropomorphistischen Anschauung, für die die Naturelemente tote Bausteine in der Hand einer sie äußerlich, nach Menschenweise zusammenfügenden Intelligenz sind (eine Anschauung, gegen die Lotze schon das Nötige gesagt hat). Sind sie das nicht, dann sieht man sich vergeblich nach einem stichhaltigen Grunde für die Behauptung um, daß die Entwicklungskonstellation eines Zeitdifferentials die des nächsten nicht hervorbringen könne. Und man vermißt solchen Grund um so mehr, als Reinke versichert: „Gewiß soll hier nicht in Abrede gestellt werden, daß die Dominanten der Organismen bestimmte Konfigurationen in den Zellen und Geweben zur Voraussetzung haben.“ [207]) Wo bleibt dann aber noch Platz für sie? Sie sind dann in der Tat, trotz Reinkes Widerspruch, [208]) „wesenlose Schatten“, leere Tautologien, gegen die wir Lotze so oft polemisieren sehen. Als metaphysische Kräfte aber haben sie auf dem Boden der am Substanzbegriff orientierten Naturkausalität nun schon gar keine Stelle. Eine Kraft, die innerhalb der physischen Welt sich betätigen will, ist ohne entsprechenden physischen Träger, dessen Ausfluß sie ist, gar nicht denkbar; vollends undenkbar Kräfte, die hier wirken, ohne meßbar und dem Gesetz der Erhaltung der Kraft unterworfen zu sein. Und genau besehen, sind die Dominanten auch gar keine Kräfte. Die richtige Beobachtung, daß die organische Entwicklung stets in einer bestimmten, der jeweiligen Konfiguration des Systems entsprechenden Richtung erfolgt, verführte Reinke zu dem Trugschluß, in diesen in der Konfiguration liegenden Bedingungen besondere Kräfte zu sehen. [209]) Die Energien wirken nirgends in der Welt frei für sich, sondern die besondere Form und Richtung ihres Wirkens

[207]) S. 282.

[208]) S. 275.

[209]) Vgl. Bütschli, 103f.

hängt stets von der Art und Ordnung ihrer Träger ab, deren notwendiger Ausfluß sie sind. Diese Ordnung aber hängt natürlich ihrerseits wieder von bestimmten, in der Weltkonstellation gegebenen Bedingungen ab. Wo sie durch irgendwelche Ursachen gestört wird, hören naturgemäß auch die Energien auf, in der durch sie bedingten Richtung zu wirken, nicht weil plötzlich irgendeine geheimnisvolle Kraft verschwände, die sie bisher lenkte, sondern weil das materielle System, dessen Energien sich ganz selbstverständlich in der seiner Konfiguration entsprechenden Richtung betätigen mußten, in seiner inneren Ordnung irgendeine, in der veränderten Richtung der Energien sich offenbarende Änderung erlitten hat.

Bleibt es also bei Lotzes Anschauung einer rein mechanischen Entwicklung des Organismus aus dem Keim, so werden wir, da die Ablösung eines zweckmäßig organisierten Keimes von einem zweckmäßigen Mutterorganismus dem Denken keine Schwierigkeit bereitet, durch die Reihe der Geschlechter zurückverwiesen bis auf die ersten Exemplare der Gattung, von denen alle späteren abstammen. Solange nun das Dogma von der Konstanz der Arten bestand, lag hier für die mechanische Erklärung eine unlösbare Schwierigkeit vor, da die Annahme einer generatio aequivoca höherer Organismen unannehmbar war. Freie Bahn wurde hier erst geschaffen, als durch Männer wie Kant, Goethe, de Lamarck, Schelling, Oken und schließlich Darwin der Gedanke immer mehr an Boden gewann, daß die Arten durchaus keine ewigen und unveränderliche Typen seien, sondern daß sie im Laufe einer unendlichen Entwicklung in rein mechanischer Weise aus einfachen Grundformen hervorgegangen seien, wozu ergänzend der alte Gedanke des Empedokles trat, daß nach und neben ungezählten, mißglückten Versuchen dem Naturlauf die Erzeugung von Formen geglückt sei, die rein mechanisch, kraft ihres glücklichen und zweckmäßigen inneren Gleichgewichts in ihrer Fortdauer gesichert waren.

Lotze hat sich nun ganz auf den Boden der Deszendenztheorie gestellt, sogar noch energischer als Darwin, indem er, unter Eliminierung des Zufalls, die Entwicklung in erster Linie durch

innere, in der Konfiguration der organischen Systeme begründete Ursachen bedingt sein läßt. Und auch hier ist die Forschung im ganzen Lotzes Wege gegangen. Darwins Zufallstheorie der mechanischen Auslese wird heut von niemand mehr für den Hauptfaktor der Entwicklungslehre gehalten. An Stelle des genuinen Darwinismus sind Theorien getreten, die, wie die Idioplasmatheorie des geistreichen Botanikers Nägeli,[210]) alle prinzipiell den Ton auf die inneren, im Bau der Organismen selbst liegenden Ursachen legen und der Selektion nur eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle zuschreiben. Die Parallelität der Ontogenese und Phylogenese[211]) bietet dabei übrigens eine willkommene Bestätigung der Theorie.

Die Möglichkeit aber der allmählichen, rein mechanischen Entwicklung der ganzen Fülle der Organismen aus einfachen Grundformen beruht in der Vererbung, d. h. in der „Fähigkeit[212]) der organischen Substanz, Einwirkungen der Außenwelt, die sie einmal erfuhr, als einen Bestandteil in ihr System mit aufzunehmen und in eine Anlage umzuwandeln, bereit, sich bei Gelegenheit zu entfalten, gleichwie das im Gedächtnis der Hirnsubstanz aufbewahrte Erinnerungsbild wieder lebendig werden kann“.

Wie beim Einzelorganismus, so erweist sich also auch bei der Entwicklungsgeschichte des ganzen organischen Reiches Lotzes mechanisches Erklärungsprinzip als das einzig stichhaltige und fruchtbare. In dieser Proklamierung des Mechanismus aber als der alleinigen naturwissenschaftlichen Forschungsmaxime, in der unbedingten Abweisung aller Teleologie als Erklärungsprinzips und ihrer Wertung als Deutung und heuristischer Maxime steht Lotze durchaus auf seiten Kants.[213]) Er ist einer der immerhin spärlich gesäten Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die Kants bahnbrechende und befruchtende Gedanken weiterführten, auf denen daher auch das Odium der Naturwissenschaft nicht

---

[210]) a. a. O., bes. S. 11—13, 113—119, 127, 186 u. ö.

[211]) Lotze, Physiol. 529—531; Hertwig, Die Zelle, II 273—278; Nägeli, 465, 112; Wigand, II 48—50.

[212]) Hertwig: Die Zelle, II 250—252; Nägeli, 200—204, 273—275.

[213]) a. a. O. S. 298 f., 272, 304—307, 311; vgl. Stadler a. a. O. S. 111 bis 151; Lange, II 273—283.

lastet, das sich mit vollstem Recht gegen die von seiten der Epigonen Kants beliebte Vergewaltigung der Naturwissenschaften durch allerlei romantische[214]) Begriffsphilosophie sich wandte, deren letzter Ausläufer im Anschluß an Schopenhauer[215]) Eduard v. Hartmann[216]) ist.

Der logische Grund für die immer wieder auftauchenden Versuche teleologischer oder metaphysischer Erklärung der organischen Erscheinungen liegt in der nur zu nahe liegenden Verwechselung des Potentiellen mit dem Aktuellen.[217]) Und es ist kein kleiner Ruhm für Lotzes Scharfsinn, daß er dieser Verwechselung von Anfang an aus dem Wege ging, die vor ihm nur Leibniz, Kant und Herbart vermieden hatten und die seit Aristoteles wie ein roter Faden sich durch die Geschichte der Philosophie zieht bis in die Neuzeit, wo noch Trendelenburg[218]) des Aristoteles Lehre mit allen ihren Konsequenzen erneuerte. Es handelt sich hierbei um den Irrtum, „daß alle äußeren Entwicklungsfaktoren geleitet und beherrscht werden von dem inwendigen Faktor der Potenz, die zur Verwirklichung, zur Aktualität kommt“, wie z. B. Rauwenhoff[219]) es formuliert, der auf diese morsche Basis seine ganze Religionsphilosophie gründet. Dabei ist ganz übersehen, daß die Potentialität ja nur ein subjektiver Begriff, nichts Wirkliches ist, daß also auch ihre Macht über die Entwicklungsfaktoren nur eine Fiktion ist, die wir in die Dinge hineintragen; daß, um mit Lotze[220]) zu reden, Zwecke, als nur potentielle, niemals wirkende Mächte sind, daß also die physikalisch-chemischen Prozesse nur unter ihrem Einfluß zu stehen scheinen, weil sie gerade umgekehrt die Ursachen sind, aus denen jene Gestalten der Erfolge mit Notwendigkeit hervorgehen; kurz, daß es Möglichkeit oder Zweck im Naturge-

---

[214]) Vgl. darüber bes. Haym in s. Werken über d. romant. Schule und Hegel.

[215]) Werke (Reclam) I 215 ff., II 384 ff.

[216]) Neben d. Hauptwerk vgl. bes. Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, S. 155—170, 167.

[217]) Vgl. Lange, I 164 ff., 288.

[218]) Logische Untersuch., II Kap. IX.

[219]) Religionsphilosophie, S. 298.

[220]) Vgl. bes. noch Physiol., 111 f.

schehen überhaupt nicht gibt, sondern nur Wirklichkeit, die aus einer anderen Wirklichkeit hervorgeht.

Zum Schluß müssen wir nun noch auf einen Punkt näher eingehen, der geeignet ist, unsere Vorstellung von der organischen Entwicklungsgeschichte zu vertiefen.

Für Lotze fällt der tierische Organismus in zwei substantiell scharf geschiedene Seiten, Leib und Seele, auseinander. Für die gesamte neuere Biologie aber ist die Einheit des Organismus eine selbstverständliche Voraussetzung, so daß also das physische und psychische Geschehen nur als zwei verschiedene Auffassungsweisen eines einheitlichen Urvorgangs gelten. Damit gewinnt aber auch die Frage der mechanischen Entwicklung der Einzelorganismen und Arten sofort ein etwas anderes Gesicht. Für Lotze existiert bei dieser ganzen Frage im Grunde nur die physische Seite; ihm interessieren nur die Entwicklungsbedingungen der Organismen, soweit sie Naturkörper sind. Nur gelegentlich streift er auch die andere Seite, so wenn er betont, daß es vermöge des Mechanismus der Übung zu einem bleibenden Gewinn an physischer Gewohnheit komme, den der Körper dem Verkehr mit der Seele verdanke.

Machen wir nun mit der Einheit des Organismus Ernst, so ist sofort klar, daß wie auch für die psychische Innenseite der organischen Welt eine fortlaufende Entwicklungsgeschichte[221]) statuieren müssen, die in kontinuierlicher Kette vom niedersten Organismus bis zum höchsten aufsteigt. Sodann aber ist nicht minder deutlich, daß für diese Innenseite der organischen Entwicklungsgeschichte der Zweckgedanke, der auf der physischen Seite aufs entschiedenste eliminiert werden mußte, von grundlegender Bedeutung ist. Denn psychisches Leben ist ja ohne Zwecke überhaupt nicht zu denken, weil die Trieb- und Willenshandlungen, in denen es kulminiert, ihrem Wesen entsprechend ein bestimmtes Ziel, einen Zweck haben. Der physiologisch-kausal-mechanischen Interpretation der Außenseite der Lebenserscheinungen geht also die psychologisch-teleologische ihrer Innenvorgänge zur Seite.[222])

[221]) Vgl. Jodl., 35f.

[222]) Wundt, Syst. d. Phil., 2. A. S. 318—334, 432f., 497—501, 541f., 556f., 608; dess. physiol. Psychol., II 496—503, 545—548; Lange, II 257f.; Nägeli, 165.

Von hier aus rückt aber jener Lotzesche „Mechanismus der Übung", d. h. die Fähigkeit der organischen Substanz, empfangene Einwirkungen durch Änderungen ihres Gefüges für die Dauer festzuhalten, in ein ganz neues Licht. Wir können an uns selbst, etwa beim Klavierspielen, beobachten, wie der anfangs höchst schwierige und nur unter großer Konzentrierung des Bewußtseins gelingende Willensakt der Umsetzung der empfangenen Sinneseindrücke in den den Noten entsprechenden Tastenanschlag allmählich, je öfter ein bestimmtes Notenbild zu der entsprechenden Willensreaktion geführt hat, immer leichter von statten geht, bis schließlich der bewußte Wille ganz eliminiert wird und der Vorgang der Auslösung der zu den Noten gehörigen Fingerbewegungen rein mechanisch erfolgt. Physiologisch betrachtet, ist dieser Mechanismus das Ergebnis einer oft wiederholten Reizung der hier in Frage kommenden Nerven in der gleichen Richtung, die schließlich rein mechanisch zu einer dem Reiz entgegenkommenden Änderung des materiellen Gefüges dieser Bahnen und damit zu einer Entbehrlichmachung und Eliminierung der anfangs nötigen komplizierten Umschaltung der verschiedenen Nervenerregungen führte. Die Reizung des sensiblen Nerven vermag nun ohne Zwischenglieder gleich direkt den bestimmten motorischen Nerven zu der bestimmten Leistung anzuregen. Psychologisch betrachtet aber ist der Vorgang eine Mechanisierung ursprünglich mit Bewußtsein vollzogener Willensakte.

Ziehen wir nun in Betracht, daß neben der unübersehbaren Fülle rein mechanischer Vorgänge in unserem Organismus auch solche bestehen, die, wie das Atmen, zwar schon mechanisiert, aber dem Einfluß des Willens doch noch nicht völlig entzogen sind, und ferner, daß die Bewegungen der niedersten Organismen uns zumeist noch den Eindruck wirklicher Willensbewegungen machen, so stellt sich uns, psychologisch angesehen, die Entwicklungsgeschichte der Organismen als die unaufhaltsam fortschreitende Mechanisierung ursprünglicher Triebbewegungen und Willensakte und die damit Hand in Hand gehende, immer größere Differenzierung der Organismen dar. Der Wille vermag sich, indem er im Laufe der Zeit von immer mehr, ursprünglich bewußt vollzogenen,

Funktionen durch deren Mechanisierung entlastet wird, zu immer weiteren und höheren Zwecken und Zielen zu erheben, bis er im Menschen die unter irdischen Verhältnissen denkbar größte Befreiung erreicht hat. Ja außerhalb unseres Organismus lehrt uns das Maschinenzeitalter alle Tage, wie durch die nunmehr bewußt erfolgende Mechanisierung ursprünglicher menschlicher Zwecktätigkeiten mit den Mitteln der Technik der Geist nicht nur zur Stellung und Lösung immer größerer und umfassenderer Aufgaben befähigt, sondern auch infolge der freieren Gestaltung des äußeren Lebens immer freier und unbeengter für die Betätigung in seiner eigenen Welt der Ideale wird.

Nun erst wird uns die unleugbar zunächst frappierende Tatsache klar, daß die unbestreitbare Zweckmäßigkeit in der Gestaltung der Organismen auf der einen Seite ganz unzweifelhaft das rein mechanische Ergebnis des Zusammenwirkens der gegebenen physikalischen und chemischen Naturgesetze ist, daß aber andererseits die teleologische Betrachtungsweise als heuristische Maxime doch stets ihre guten Dienste geleistet hat. Denn nun ist es nicht weiter erstaunlich, daß die organischen Funktionen, die sich uns nun als Mechanisierungen ursprünglicher Willens-, also Zweckhandlungen darstellen, sich für unsere Betrachtung mit leichter Mühe dem Gesichtspunkt des Zweckes unterordnen, sich also teleologisch deuten lassen. Dabei ist nicht nötig, ausdrücklich zu betonen, daß jene Mechanisierung natürlich keine bewußte, sondern eine sich infolge konstant bleibender Reize gänzlich unbeabsichtigt von selbst ergebende ist, noch auch, daß Lotzes Position, daß eine wissenschaftliche Erklärung all dieser Erscheinungen allein mit Hilfe des Mechanismus gegeben werden könne, davon in keiner Weise alteriert werden kann.

Das gilt schließlich auch auf die Frage der ersten Entstehung organischer Wesen auf der Erde. Die Urzeugung, für die sich Lotze entschied, d. h. also die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen, in das es ja auch wieder zerfällt, auf dem Wege des reinen, an das Vorhandensein bestimmter Bedingungen gebundenen Mechanismus, ist, da das Kausalprinzip unmöglich an irgendeinem

Punkte abbrechen kann, eine apriorische Gewißheit.[223]) Für den, der sich der inneren, unentrinnbaren Konsequenz der mechanischen Weltanschauung nicht verschließt, liegt hier, genau besehen, gar kein Problem vor. Vielmehr ganz abgesehen von aller möglichen Erfahrung ist die generatio aequivoca die einzige logisch mögliche Vorstellung über die Entstehung des Lebens auf der Erde. Freilich ist dabei zu beachten, daß, wie Lotze klar erkannt hat,[224]) die Bedingungen der Entstehung des Lebens nur in einer ganz bestimmten, den chaotischen Zustand und Zufall prinzipiell ausschließenden Ordnung der gegenseitigen Stellung und Wechselwirkung der Stoffe und ihrer Kräfte liegen können.

Doch damit sind wir an eine Vorstellung gelangt, die uns mit Notwendigkeit über eine bloß mechanische Weltanschauung zu einer teleologischen weiterführt.

## Kap. 3. Die Teleologie.

Ist alles Geschehen dem Mechanismus unterworfen, dann stellt sich uns, als Ganzes betrachtet, das Weltgeschehen dar als ein unendlich verschlungenes, aber bestimmt geordnetes System unendlich vieler Kausalitätsreihen ohne Anfang und Ende. Jeder Querschnitt aber durch einen beliebigen Punkt der Vergangenheit dieses Weltgeschehens wird uns zwar immer wieder ein anderes Bild zeigen, aber stets werden wir in der Gliederung dieses Bildes im einzelnen das Prinzip einer bestimmten Ordnung gewahrt finden müssen, weil sonst unmöglich das gegenwärtige Weltbild durch eine Reihe von Zwischenstufen hindurch das gesetzmäßige Ergebnis jenes früheren sein könnte.

Lotze hat also unzweifelhaft recht, wenn er auf das entschiedenste betont, daß die Entstehung der Welt aus einem Chaos gar kein wirklich durchführbarer Gedanke sei, daß wir, gezwungen gerade durch die Prinzipien des Mechanismus über einen ursprünglich gegebenen, ganz konkreten Tatbestand als Grundlage der mechanischen Weltentwicklung auf keine Weise hinauskommen

---

[223]) Vgl. Nägeli, S. 8, 83f.

[224]) Auch Wigand, II 141—143.

können. Wir müssen ganz bestimmte, positive Annahmen machen, welche die Entwicklung unserer bestehenden Welt ermöglichten, während sie ohne diese Rücksicht ganz anders sein könnten. Die Behauptung, daß bei jeder beliebigen Beschaffenheit der Uranfänge sich schließlich rein mechanisch die uns umgebende Ordnung, Schönheit und Vollendung entwickelt hätte, ist unhaltbar. Diese Welt stellt sich vielmehr notwendig dar als „ein Spezialfall zwischen unzähligen, gleich denkbaren Welten, welche entweder ewig chaotisch oder ewig starr bleiben würden“. [225]) Sie ist nicht nur eine notwendige, sondern die einzige überhaupt mögliche Folge ihrer Ursachen. Sie ist, mit einem Wort: „von Anfang an in ihren Ursachen angelegt“. [226])

Nach Lotze[227]) müssen wir nun drei Grundvoraussetzungen machen, um uns den Bestand und die mechanische Entwicklung unserer Welt überhaupt vorstellen zu können: 1. Die Existenz einer Welt konkreter, bestimmt differenzierter Realen; 2. die Existenz bestimmter, allgemeiner Gesetze als ewig geltender, unveränderlicher Formeln für die lebendigen Beziehungen jener Realen; 3. die Existenz einer ganz bestimmten, fest umschriebenen Ordnung der Stellung jener Realen zueinander in jedem beliebigen Punkt der Vergangenheit, auch dem willkürlich fingierten Anfangspunkt der Weltentwicklung. Und in der Tat kommen wir darum nicht herum.

Warum ordnet sich alles Weltgeschehen bestimmten Gesetzen unter? Warum offenbart sich in allem Weltgeschehen ein unbedingter, lückenloser Mechanismus? Warum legt sich dieser Mechanismus gerade in diese speziellen und keine anderen, für uns vielleicht ebenso gut denkbaren, empirischen Naturgesetze auseinander? Wir wissen es nicht, sondern müssen den vorliegenden Tatbestand einfach als solchen hinnehmen. Warum gibt es überhaupt eine Welt von Realen, für deren gegenseitige Beziehungen jene Gesetze die Formel bieten? Wir können uns doch, ohne gegen irgendein Denkgesetz zu verstoßen, die Welt als nichtexistierend denken.

---

225) Lange, II 275f.

226) Zeller: Vorträge u. Abhandl., II 533.

227) Vgl. auch Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilos., 41f.

Warum stehen jene Realen überhaupt in Beziehungen zueinander? Warum sind sie in ihren Qualitäten so aufeinander zugeschnitten, daß es zu einem Zusammenwirken derselben kommen kann, daß sie nicht jedes für sich ihre Bahn verfolgen, sondern sich zu mannigfachem Gesamtwirken mit ganz neuen eigenartigen Erfolgen verbinden? Warum zerfällt überhaupt die Weltsubstanz in eine Zahl scharf voneinander geschiedener, klar umrissene Individualitäten bildender Einzelelemente auseinander, die durch ihre Vereinigung sofort nicht nur Konglomerate, sondern neue, eigenartige Individualitäten bilden? Warum finden wir also überall in der Welt eine nach oben und unten vielleicht[228]) ins Unendliche gehende, jedenfalls in dem Aufeinanderabgestimmtsein der Elemente begründete Organisation und Ordnung? Warum gelangen wir, soweit wir auch an der Hand des Kausalitätsgesetzes rückwärts gehen, niemals zu einem Zustand des Chaos, sondern stets zu einer ganz bestimmten Anordnung der Weltelemente, aus der diese unsere Welt notwendig, aber eben auch nur diese und keine andere Welt hervorgehen mußte? Warum hat jene Anordnung gerade diese Beschaffenheit und nicht eine der unzähligen anderen, für uns genau ebenso denkbaren, die ein ganz anderes Ergebnis gehabt hätten? Wir wissen das alles nicht. Nur das eine wissen wir mit absoluter Gewißheit, daß ohne all diese, ganz konkreten Bedingungen, die wir einfach als Tatsachen hinzunehmen haben von der Existenz der Welt, so wie sie uns umgibt, keine Rede sein könnte.

Dann müssen wir aber die Welt als das in ganz konkreten Uranfängen angelegte notwendige Ergebnis einer gesetzmäßigen Entwicklung von absoluter Vollkommenheit betrachten.[229]) Da nun aber der Begriff einer Schöpfung der Welt vor dem Denken, wie auch Lotze[230]) zugab, nicht standhält, wir vielmehr ihre Ewigkeit festhalten müssen, so eröffnet sich uns, wenn wir bei jener Konstatierung der tatsächlichen Weltgrundlage nicht einfach stehen bleiben wollen, als wissenschaftlich allein diskutable Vorstellung

---

[228]) Vgl. Nägeli 613—615.

[229]) Vgl. Zeller a. a. O. 540f.

[230]) Vgl. Zeller 542—546.

nur die einer Periodizität des Weltgeschehens, der auch Lotze in seiner Idee verschiedener Weltzeitalter nachgegangen ist.

Die Welt ist begriffen in einem unaufhaltsamen Fluß der Entwicklung. Der jetzige Weltzustand ist nicht ein seit Ewigkeit bestehender und sich in alle Ewigkeit forterhaltender, sondern er ist das rasch anderer Gestaltung Platz machende notwendige Entwicklungsprodukt aus viel einfacheren früheren Zuständen. Exemplifizieren wir nun bloß einmal auf unser Sonnensystem, so ist nach der Kant-Laplaceschen Hypothese dies ganze System mit seiner unendlichen Differenzierung in unübersehbarer Zeit aus einem kosmischen Urnebel gesetzmäßig entstanden. Und woher dieser Urnebel mit seiner relativ so viel einfacheren Konstellation der Elemente? Von Ewigkeit her kann er nicht existieren: denn woher sollte ihm plötzlich der Anstoß zu so lebendiger Entwicklungsbewegung gekommen sein? Er muß also selbst wieder der Abschluß einer früheren Entwicklungsbewegung sein, entstanden vielleicht (man denke an die allmähliche Annäherung der Planeten an die Sonne!) durch den schließlichen Zusammensturz und die damit notwendig gegebene Auflösung eines früheren Systems.

Dieser Gedanke einer Periodizität des Weltgeschehens braucht aber gar nicht einmal auf eine solche Weltkatastrophe zu rekurrieren. Es ist ein sehr diskutabler Gedanke Nägelis,[231]) daß das Gesetz der Entropie, welches besagt, daß sich als durchgängige Tendenz aller Naturvorgänge die einer beständigen Zunahme der Extensität der quantitativ konstant bleibenden Energie bemerklich macht, während ihre Intensität beständig kleiner wird, daß also das Weltall sich stetig einem Grenzzustand nähert, in welchem alle Energie die Form von Wärme angenommen und alle Temperaturdifferenzen sich ausgeglichen haben, überhaupt das Grundgesetz der jetzigen Weltentwicklung ist. Dann müssen wir es aber notwendigerweise durch das Postulat eines Gesetzes der negativen Entropie ergänzen. Denn strebt das Weltall einem Maximum der Entropie zu von einem Minimum derselben her, so hätten wir, wenn wir dabei

---

[231]) S. 118f., 615—619, 127; vgl. Auerbach, Die Weltherrin und ihr Schatten, 1902.

stehen blieben, einen endlichen Entwicklungsvorgang mit Anfang und Ende. Um diesen Ungedanken zu vermeiden, müssen wir, wie das Maximum der Entropie, so auch das Minimum derselben als Endpunkt einer Entwicklung fassen, d. h. annehmen, daß, sobald das Maximum erreicht ist, „Kräfte, die uns wegen ihrer gegenwärtigen geringen Wirkung verborgen bleiben, intensiver wirken und eine neue Zerstreuung des Stoffes verursachen werden, wobei Wärme wieder in mechanische Energie übergeht“.

Bis hierher reicht das Gebiet des wissenschaftlich Diskutablen. Voraussetzung aller mechanischen Weltentwicklung sind also ganz bestimmte konkrete Bedingungen; mit andern Worten: ohne die Annahme einer teleologischen Ordnung der Weltgrundlagen ist die mechanische Weltanschauung gar nicht durchzuführen.

Was nun aber Lotze noch an weiteren Spekulationen bietet zur Begründung eines Monismus, bewegt sich alles jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung und damit des wissenschaftlich Beweisbaren.

Lotzes Deduktion der alleinigen Existenz eines einheitlichen Absoluten, dessen Modifikationen die einzelnen Realen nur sind, hat ja unzweifelhaft das starke Bedürfnis unsres Geistes nach Einheit für sich. Es wird für unser ästhetisches Gefühl immer etwas Unbefriedigendes haben, bei der bloßen Konstatierung der Existenz eines Systems unzähliger, in Qualität und Wirken aufeinander geschnittener Elemente stehen bleiben zu sollen. Man wird daher, da Interessen des Gemüts doch keine quantité négligeable innerhalb unsres geistigen Lebens sind, das prinzipielle Recht zu Versuchen, sich mit jener Tatsache spekulativ irgendwie abzufinden, nicht bestreiten dürfen. Aber man wird doch ehrlich anerkennen müssen, daß all diese Versuche nicht mehr als höchst schwache und unzureichende Deutungen sein können, da ja notwendigerweise all unser Bemühen, das Unendliche und Unfaßbare in Worte und Begriffe zu fassen, auf handgreifliche Anthropomorphismen hinauslaufen muß.

Ganz abgesehen davon, daß der Begriff eines einheitlichen Wesens als Prädikat doch nur von einer abgeschlossenen endlichen Größe ausgesagt werden kann, erweist sich denn auch Lotzes

mühen als logisch ganz vergeblich, nun doch den Einzelwesen wenigstens eine gewisse Selbständigkeit diesem Absoluten gegenüber zu retten, beide so wieder zu scheiden und eine wirkliche Geschichte zwischen beiden, zwischen Gott und Welt zu statuieren. Lotzes Versuch scheitert unrettbar an der logischen Unvereinbarkeit der unendlich Vielen und des absoluten Einen, also des Atomismus und des Pantheismus, und sein monistischer Standpunkt schlägt so doch wieder in Dualismus um. Darauf haben schon Achelis[232]) und Caspari[233]) mit Recht hingewiesen. Geht man vom Atomismus aus und faßt die Weltelemente als für sich seiende, also unzerstörbare, lebendig wirkende, selbständige Wesen, so kann man zwar die Tatsache der praktischen Einheit ihres Zusammenwirkens aus der Tatsache ihres Aufeinanderabgepaßtseins verstehen, aber nie zu der realen Einheit eines Wesens gelangen. Und umgekehrt: statuiert man das absolute Eine als allein existierend, so kann man zur Not noch die immerhin erstaunliche Tatsache hinnehmen, daß dieses Absolute in eine unendliche Zahl von Einzelexistenzen sich teilt, kann aber natürlich diesen Modifikationen des Absoluten keine, wenn auch noch so geringfügige Selbständigkeit dem Absoluten gegenüber zuschreiben.

Gerade an dieser Selbständigkeit hängt aber Lotzes ganzes Interesse, und ihr zuliebe wieder sieht er sich genötigt, das Wunder zu rechtfertigen, weil nur so die durch die freien Handlungen selbständiger Wesen geschehenen Störungen des Weltplans vom Absoluten kompensiert werden können. Wie Lotzes Verteidigung der Willensfreiheit ist aber auch sein Wunderbegriff unhaltbar, trotzdem er mit ihm dem Mechanismus Genüge getan zu haben glaubt. Wird nämlich ein in seiner Stellung durch den bisherigen Naturlauf genau bedingtes Element $a$ plötzlich durch einen metaphysischen Eingriff in $b$ verändert, so daß also im Naturlauf plötzlich an Stelle der mechanisch notwendigen und mathematisch zu berechnenden Wirkung $\alpha$ plötzlich die physisch ursachlose $\beta$ erscheint, so wird mit diesem einzigen Vorgang dem Denken die

---

232) Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. VI 1882, S. 17f.

233) Herm. Lotze usw., S. 21f.

doppelte Widersinnigkeit zugemutet, daß mit einem Mal an einem Punkte des Weltgeschehens eine Kausalitätsreihe abreißt und eine neue, im bisherigen Naturlauf völlig unbegründete aus dem Nichts sich plötzlich in ihn eindrängt.

Für eine wirkliche Geschichte, wie Lotze sie will, wäre zudem damit gar nicht einmal etwas gewonnen. Denn sind die Einzelwesen ihrem Wesen nach nichts weiter als Modifikationen des Absoluten, also in Existenz und Wirken durchaus von ihm abhängig, so können sie auch keine Geschichte machen, in der sie zusammen mit dem Absoluten etwas erlebten, was nicht durch dieses und seine vorangegangene Entwicklung bedingt wäre, und Lotze selbst redet ja, in ganz richtigem Gefühl, einmal davon, daß im Grunde jene „Störungen“ dem Absoluten nicht von außen, sondern nur aus seinem eignen Inneren kommen können.[234]) Dann kann aber doch höchstens von einer Entwicklungsgeschichte des Absoluten die Rede sein, das in der innerlich konsequenten Kette der Weltzeitalter seinen ewigen Gehalt in immer neuer Entfaltung und immer reicherer Gestaltung ausbreitet. Und schließlich macht auch der eudämonistische Standpunkt Lotzes bei der Frage nach dem Weltzweck diese ganze verfehlte Gedankenreihe von Wunder, Geschichte und Willensfreiheit entbehrlich. Denn ist die Welt eine Veranstaltung Gottes zur Erzeugung von unzähligen Gütern, die von fühlenden Wesen genossen werden sollen, so sieht man nicht ein, warum dieser Weltzweck nicht auch ohne jene verfehlten Annahmen sollte erreichbar sein.

Lotzes Anschauungen enden auch hier notwendig im Anthropomorphismus. Denn von einem Weltzweck oder Weltplan läßt sich doch nur unter der von ihm selbst desavouierten Übertragung des Zweckbegriffs auf Gottes Wirken reden. Der Begriff „Plan“ involviert zugleich die Vorstellung einer Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Kann davon aber bei dem Absoluten keine Rede sein, so kommen wir auch hier über die Vorstellung nicht hinaus, „daß aus der Natur der absoluten Weltursache die Welt, so wie sie ist, als die allein mögliche Form ihrer Offenbarung mit

---

[234]) Mikr. II 55—57.

absoluter Notwendigkeit hervorgehe".[235]) Der Zweckbegriff hat eben hier gar keine Stelle. Denn da die Welt von Ewigkeit her ist, so hat die ganze Frage gar keinen Sinn, ob ihr Anfang im Mechanismus oder in teleologischem Wirken begründet gewesen ist. Nur das Einzelgeschehen in der einmal bestehenden Welt kann ich, wenn ich es erklären, dem Gesichtspunkt des Mechanismus, wenn ich es deuten will, dem der Teleologie unterordnen. Im Grunde weist uns schon[236]) die in dem Grundgesetz von der Erhaltung der Kraft zusammengefaßte Unveränderlichkeit der Substanz und ihrer Gesetze auf einen jenseits alles zeitlichen Einzelgeschehens liegenden, ewig beharrlichen Weltgrund hin, für den der nur eben auf das Einzelgeschehen beziehbare Gegensatz von Anfangs- und Endzustand, von Ursache und Wirkung, von Mechanismus und Teleologie gar keine Bedeutung hat.

Man kann also ebensowenig mit Lotze von einem zweckvollen Weltplan, als mit F. A. Lange[237]) von einer in dem blinden, unerbittlichen Kampf ums Dasein und der sinnlosen Verschwendung der Keine offen zutage tretenden Dysteleologie des Naturgeschehens sprechen. Beides ist als Urteil über das Weltganze nichts als haltloser und unberechtigter Anthropomorphismus. Auch hier hat Kant[238]) schon das Richtige betont, der von einer Betrachtung der Natur als eines Systems von Zwecken nur mit Bezug auf das Einzelgeschehen etwas wissen will und der dem von Lotze in dogmatischem Sinne bekannten Satz: „alles in der Welt ist irgendwozu gut; nichts ist in ihr umsonst", nur als subjektiv-kritische, heuristische Maxime bezeichnet, die schon darum keine objektive Geltung haben könne, weil uns ja die Einheit der Natur oder die Natur im ganzen als organisiert nicht gegeben ist.

Lotzes metaphysische Spekulation erweist sich somit als eine nur äußerliche und in sich haltlose Verbrämung des mechanistischen Naturfatalismus mit teleologischen Ideen, nicht aber als eine

---

[235]) Zeller a. a. O. 542.
[236]) Vgl. Sigwart, Kl. Schriften II 63.
[237]) II 245—274; vgl. dagegen Wigand II 495 ff., I 421 f., 95 f.
[238]) S. 260—263, 283 f., 301 f.

wirkliche, das Gemüt und Denken befriedigende Versöhnung von Mechanismus und Teleologie.

Eine solche scheint nur bei einer anderen Auffassung des Naturmechanismus möglich. Wir fanden die am Substanzbegriffe orientierte Naturkausalität durchaus auf die physische Außenseite des Geschehens beschränkt und ohne jede Geltung innerhalb des psychisch-kausalen Geschehens. Bei genauerer Betrachtung erweist sich nun aber der ganze Substanzbegriff und damit die Grundlage des Naturmechanismus als eine nur zum Zweck der wissenschaftlichen Welterklärung geschaffene begriffliche Konstruktion,[239]) als ein Gedankenprodukt von so völlig hypothetischer Gestalt, daß sogar unter den Vertretern der Naturwissenschaft[240]) Stimmen laut werden, die von der Notwendigkeit reden, den Begriff der Materie überhaupt zu eliminieren und die naturmechanistische Weltanschauung durch eine energetische zu ersetzen.

Ist aber im letzten Grunde die ganze physische Welt nichts als eine in der Beschaffenheit unserer geistigen Organisation begründete und in ihr völlig seine Erklärung findende mittelbare Form der Auffassung des wahren, im Psychischen sich uns unmittelbar offenbarenden Wesens der Dinge, dann tritt an Stelle des Naturfatalismus vielmehr eine idealistische Weltanschauung als Abschluß unseres Denkens. Dann können wir mit voller Ruhe der Wissenschaft die Erklärung der Welt nach den Prinzipien des Naturmechanismus und des mit dem in unserer geistigen Organisation liegenden Zwange räumlicher Anschauung notwendig gegebenen Substanzbegriffes anheimstellen und doch mit vollster Berechtigung die Symbole unserer Weltdeutung im Geistigen suchen, wobei freilich die absolute Herrschaft des Kausalitätsgesetzes die Grundvoraussetzung auch hier bleibt.

Nur bei dieser Überwindung des Naturmechanismus bleibt uns der Weg zu philosophischen Spekulationen, die nicht von vornherein den Stempel zweckloser Sisyphusarbeit an der Stirn tragen, offen. Und solche Spekulationen können wir für unser geistiges

---

239) Vgl. Wundt, Physiol. Psych. II 482—484; Ethik 401—407.
240) Vgl. Ostwald, Die Überwind. d. wiss. Material., S. 23—33.

Leben gar nicht entbehren. Der Trieb zur Metaphysik steckt uns unausrottbar im Blut, und ob hundertmal durch die fortschreitende geistige Entwicklung überwunden und zertrümmert, immer wieder baut sich die Menschheit über der Sinnenwelt eine Idealwelt aus, von der aus ihr jene überhaupt erst verständlich wird, und sucht nach immer neuen, der weiteren geistigen Erkenntnis besser entsprechenden Symbolen für das Unaussprechliche. In diesem ewigen Streben, dieser rastlosen Sehnsucht nach einem Unwandelbaren, nach absoluten Werten werden die tiefsten und mächtigsten Kräfte des Menschengeistes frei. Hier haben Kunst, Philosophie und Religion ihre gemeinschaftliche Wurzel. Durch liebevolle Versenkung in das sinnlich Gegebene erfaßt die Kunst das Ewige, Allgemeingültige für die Anschauung und Betrachtung; auf der Grundlage des wirklich Erkannten erbaut die Philosophie ihre Spekulationen über das Ewige, um den menschlichen Erkenntnistrieb zu befriedigen; aber über alles Gegebene hinaus erhebt sich die Religion zu dem Ewigen selbst, um es mit dem Gemüt zu erfassen und zu verehren.

---

# II.

# Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung.

Von

**Dr. R. Salinger.**

## 1.

Das Wort Antinomie, das seiner etymologischen Ableitung entsprechend ursprünglich ganz allgemein „Gegensatz“ oder „Entgegensetzung“ bezeichnet, hat im philosophischen Sprachgebrauch seit Kant eine ganz bestimmte, eng umgrenzte Bedeutung erhalten. Es bezeichnet gewisse unlösbare, in unserem Ich begründete Widersprüche, in die unsere Vernunft notwendig und unausweichlich gerät, sobald wir über das Weltganze und seine Schranken, seine letzten Grenzen und seine letzten Teile nachdenken. Über jede mögliche Grenze strebt unser Denken hinaus, ohne doch das Grenzenlose fassen zu können. „Unsere Vernunft vermag weder beim Bedingten stehen zu bleiben, noch sich das Unbedingte begreiflich zu machen.“ [1]) Kant, der unter den neueren Philosophen am gründlichsten diesen Problemen nachgegangen ist, hat in — allerdings sehr gekünsteltem — Anschluß an die Vierteilung seiner Kategorientafel bekanntlich vier solcher Antinomien aufgestellt, von denen die beiden letzten, die sich auf das Problem von Kausalität und Freiheit und auf die Frage nach der Notwendigkeit der Annahme eines Welturhebers beziehen, für den gegenwärtigen Zweck außer Betracht bleiben können.

Für unseren Zweck genügt es, die beiden ersten („mathematischen“) Antinomien ins Auge zu fassen. Zu ihrem Verständnis

---

[1]) Kant, Metaphys. Anfangsgründe d. Naturwissensch. (Schluß). (Werke, herausgeg. v. Hartenstein IV, S. 462)

bedarf es keiner umständlichen Vorerörterungen. Alles Geschehen vollzieht sich in Raum und Zeit. Jedes Ding hat eine Grenze im Raum, ist in bestimmte räumliche Schranken eingeschlossen. Ist bei der Welt als Ganzem das gleiche der Fall? Analog verhält es sich mit der Zeit. Jedes Ereignis weist auf ein folgendes hin, auf ein vergangenes zurück. Hat dieser Prozeß als Ganzes Anfang und Ende? Demnach lautet Kants erste Antinomie:

Thesis: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen."

Antithesis: „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raum, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich."

Bezieht sich Kants erste Antinomie auf die obere Grenze der Welt in Raum und Zeit, auf das unendlich Große, so die zweite auf die untere, das unendlich Kleine. Wenn wir einen Körper teilen, eine Zeitstrecke in ihre Momente, eine Bewegung in ihre Phasen zerlegt denken, so haben wir nie einen Grund, mit der Teilung an irgend einem Punkte aufzuhören. Geht dieser Prozeß nun ins Endlose fort oder findet er irgendwo eine Schranke? Gibt es letzte einfache Teile? Kant wirft diese Frage nur für das Raumerfüllende, die Körperwelt, auf und formuliert sie folgendermaßen:

Thesis: „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist."

Antithesis: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existieret überall nichts Einfaches in derselben."

Die Frage, ob Kant in der Aufstellung und Formulierung seiner Antinomien besonders glücklich gewesen sei, hat die philosophische Kritik seit Hegel und Schopenhauer außerordentlich viel beschäftigt. Eine umfängliche Literatur hat sich daran geknüpft. Neuestens hat noch Wundt in einer tief dringenden und scharfsinnigen Abhandlung[2]) sie in einem für Kant ungünstigen Sinne entschieden.

[2]) „Kants kosmologische Antinomien und das Problem der Unendlichkeit". Philos. Stud. Bd. 2. S. 495.

Schopenhauer, sonst ein fast einseitiger Bewunderer Kants, hat sich über die ganze Antinomienlehre in wegwerfender Weise geäußert[3]): die ganze Antinomie sei eine leere Spiegelfechterei, ein bloßer Scheinkampf, indem nur die Beweise der Antithesen stichhaltig, die der Thesis dagegen erschlichen seien — eine Behauptung, die in dieser Schroffheit über das Ziel hinausschießend doch, wie sich zeigen wird, ein starkes Wahrheitsmoment enthält. Nicht glimpflicher lauten die von mathematischer Seite gegen Kant erhobenen Vorwürfe.[4]) Kant habe diese Frage ohne ernste logische Analyse des Unendlichkeitsbegriffs in Angriff genommen. Nur durch einen vagen distinktionslosen Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffs sei es ihm gelungen, seinen Antinomien Geltung zu verschaffen, und dies auch nur bei denen, die gleich ihm einer gründlichen Behandlung solcher Fragen gern ausweichen. Kant habe mit diesem Abschnitt seiner Transzendentalphilosophie mehr zur Diskreditierung der menschlichen Vernunft beigetragen, als jemals seitens der Pyrrhoneischen und Akademischen Skepsis geschehen sei. Das letztere würden wir ihm nun unsererseits nicht weiter sonderlich verübeln, da wir Kants hervorragendstes Verdienst gerade darin sehen, den dogmatischen Schlummer auf allen Gebieten des philosophischen Denkens zerstört und den Irrtum erschüttert zu haben, sollte auch von den positiven Ergebnissen seines eigenen Philosophierens kein einziges haltbar sein. Also diese allgemeine Beschuldigung, die sich überdies im Munde des katholisierenden mathematischen Mystikers doppelt seltsam ausnimmt, dürfen wir auf sich beruhen lassen. Aber der Vorwurf einer ungenügenden

---

[3]) „Kritik der Kantischen Philosophie“ im 1. Bd. der „Welt als Wille und Vorstellung“.

[4]) Georg Cantor (Prof. in Halle) „Zur Lehre vom Transfiniten“. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 88 S. 231: „Ohne ernste kritische Vorerörterung wird der Unendlichkeitsbegriff von Kant in dessen Kritik der reinen Vernunft an vier Fragen behandelt, um den Nachweis zu liefern, daß sie mit gleicher Strenge bejaht und verneint werden können. Es dürfte kaum jemals, selbst bei Mitberücksichtigung der Pyrrhonischen und Akademischen Skepsis, mit welcher Kant so viele Berührungspunkte [?] hat, mehr zur Diskreditierung der menschlichen Vernunft und ihrer Fähigkeiten geschehen sein, als mit diesem Abschnitt der kritischen Transzendentalphilosophie etc.“

kritischen Vorerörterung des Unendlichkeitsbegriffes bei Kant ist allerdings gerechtfertigt. Kants Beweisführung in den Antinomien krankt durchgehends an dem Mangel, daß er die beiden toto genere verschiedenen Begriffe des Unendlichen, deren scharfe Trennung Aristoteles mit musterhafter Klarheit durchgeführt hatte, das potentiell Unendliche oder Infinite — die unbegrenzte Möglichkeit des Fortschreitens im Endlichen, sine fine finitum — und das aktual Unendliche oder Transfinite — die Fiktion einer abgeschlossen gedachten Unendlichkeit — nicht streng auseinanderhält, vielmehr das zweite (das Transfinite) den Beweisen der Thesen, das erstere (Infinite) denen der Antithesen zu Grunde legt, wodurch seine Beweisführung in den beiden ersten Antinomien mit dem Fehler der quaternio terminorum behaftet erscheint.

Hierzu kommt ein weiteres Bedenken. Die Antinomien, wie Kant sie formuliert hat, beziehen sich, die erste auf das Geschehen in der Zeit und auf die Ausdehnung der Welt im Raume, die zweite auf die unendliche Teilbarkeit der Materie, beide also auf das Zeit- und Raumerfüllende. Aber, muß man fragen, sind dieselben Probleme nicht mit Bezug auf den Raum und die Zeit selbst zu erheben? Hätte nicht vorher untersucht werden müssen, ob und in welchem Sinne Raum und Zeit selbst unendlich bezw. ins Unendliche teilbar sind?

In das letztberührte Problem, das der unendlichen Teilbarkeit von Raum und Zeit, greift aber noch eine weitere Schwierigkeit komplizierend ein, die bei Kant nicht einmal zur vollen Klarheit, geschweige denn zu befriedigender Erledigung gelangt ist: das Problem der Stetigkeit oder Kontinuität. Strecke, Zeit, Bewegung verlaufen ohne Teilpunkte, sind stetig. Die Teilpunkte, die wir in einer Raumstrecke oder in einer gleichmäßigen Bewegung ansetzen, sind an sich willkürlich und unterschiedslos; jeder beliebige Punkt der Strecke, jeder denkbare Moment der Bewegung ist an sich dem andern gleichwertig. Hierin liegen tiefe metaphysische Schwierigkeiten, ja man kann sagen: an die Begriffe der Stetigkeit und Unstetigkeit knüpfen sich ebenso wie an den des Unendlichen die letzten und verwickeltsten Fragen in Philosophie und Mathematik. Eine eingehende Untersuchung dieser schwierigen und schlüpfrigen

Begriffe hätte also der Aufstellung der kosmologischen Antinomien unbedingt vorangehen müssen. Hätte Kant sie vorgenommen, so würde es ihm schwerlich haben entgehen können, daß die Begriffe der Stetigkeit und der Unendlichkeit das eigentliche Kernproblem seiner Antinomien in sich schließen, daß in ihnen, wie wir zeigen werden, die wahre unlösbare Antinomie liegt, die Fundamentalschwierigkeit, die durch seine Scheinantithetik nur bis zur Unkenntlichkeit verdeckt wird.

Und auch seine Lösung der kosmologischen Antinomien, des „Widerstreits der transzendentalen Ideen", deren Unhaltbarkeit heute auch von seinen unbedingtesten Anhängern zugestanden wird, würde dann wohl anders ausgefallen sein. Kant löst die Antinomien bekanntlich durch seine Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, ja er sieht in ihnen geradezu einen apagogischen Beweis für die Richtigkeit seines transzendentalen Idealismus. Der unversöhnliche Widerspruch zwischen Denken und Anschauung, den die Antinomie zum Ausdruck bringt, soll nach ihm nur dadurch entstehen, daß wir die Voraussetzungen und Verstandesgrundsätze, die für die Erscheinungswelt gelten, unberechtigterweise auf die Welt der Noumena, der Dinge an sich, übertragen, und alsobald verschwinden, wenn wir uns klar machen, daß die Begriffe Raum und Zeit auf die intelligible Welt nicht anwendbar sind. Beides ist irrig. Die Antinomie entsteht nicht durch eine realistische Deutung und Auffassung der Erscheinungswelt, und sie verschwindet nicht für eine phänomenalistische, mag diese sich im übrigen an Kant oder Fichte, an Leibniz oder Berkeley, an Wundt oder Lotze anschließen. Die Antinomie besteht unabhängig von jedem erkenntnistheoretischen Standpunkt. Sie ist metaphysisch oder psychologisch, vielleicht beides, aber gerade erkenntnistheoretisch im engeren (oder transzendental im Kantischen) Sinne ist sie nicht. Sie ist auch, ebenso wie z. B. die Frage nach der Geltung und der Beweisbarkeit der geometrischen Axiome unabhängig von jeder psychologischen Theorie über den Ursprung unserer Raumvorstellung; sie ist eine letzte Tatsache unseres Bewußtseins, gleich denknotwendig und unumstößlich für den Nativisten wie für den Empiristen, für den Realisten wie für den Idealisten. Über die Frage der Subjektivität

oder Objektivität von Raum und Zeit und einer raumzeitlichen Welt ist also durch sie gar nicht auszumachen. Ob man mit dem transzendentalen Realismus von der metempirischen, transsubjektiven Realität der Außenwelt überzeugt sei oder ob man sie mit Kant leugne, m. a. W. ob man die Welt als Ding an sich oder als Erscheinung ansehe, das Problem: „Sind Raum und Zeit bezw. die Welt in ihnen unendlich? Wie ist unendliche Teilung denkbar? Wie ist Unendliches, wie Stetiges überhaupt denkbar?" bleibt in jedem Falle bestehen, die Antinomie zwischen der Thesis, die stets nach einem Abschluß sucht, und der Antithesis, die ihn nie findet, ewig die die gleiche. Für den transzendentalen Realisten ist das Problem metaphysisch, für den Idealisten psychologisch: unvermeidbar und unausweichlich ist es immer.

Merkwürdig, daß diese über alle erkenntnistheoretischen Gegensätze hinausliegende Bedeutung des Problems Kant entgehen konnte, merkwürdiger noch, daß er nicht bemerkte, daß mehr als zweitausend Jahre vor ihm das Problem selbst schon in seinem Kerne richtig erfaßt, wenn auch noch nicht mit bewußter Klarheit herausgeschält und wissenschaftlich präzisiert worden war von einem Denker, der zu den originellsten und interessantesten Erscheinungen in der Geschichte der menschlichen Erkenntnis gehört, von Zenon aus Elea.

2.

Es ist eine bemerkenswerte, in ihrem geistesgeschichtlichen Zusammenhang noch keineswegs allseitig erklärte Tatsache, daß unmittelbar nach und selbst gleichzeitig mit den zwar an und für sich höchst achtungswerten, aber noch vielfach kindlichen und halb dichterischen kosmogonischen und naturphilosophischen Spekulationen der ältesten griechischen Denker, der sogen. ionischen Physiologen, schon die Ansätze zu einer abstrakten Metaphysik, ja zu einer subtilen Begriffsdialektik hervortreten, die ein für ihre Zeit überraschendes Maß von Denkkraft bekunden und Probleme aufwerfen, denen die Wissenschaft auch heute noch keine Antwort gefunden hat. Diese Versuche knüpfen sich, wie bekannt, an den Namen der Eleaten, bestimmter an den letzten großen Denker dieser Schule, an Zenon (geb. um 485).

Schärfer als ihr Begründer Xenophanes, bei dem zwar der eigentümlich skeptische und kritische Zug dieser Schule auch schon deutlich hervortritt, der aber doch noch mehr in theologischen und religionsphilosophischen Voraussetzungen sich bewegte, hatte sein Nachfolger Parmenides, ein bedeutender systematischer Kopf, den monistischen und ontologischen Grundgedanken der eleatischen Philosophie hervorgehoben. Es gibt nur ein wirkliches, unwandelbares Sein; Vielheit und Wechsel haben keine Realität; alles Werden und alle Veränderung sind nur täuschender Schein.

An diesen beiden Grundgedanken der Parmenidëischen Weltauffassung, der Einheit und Unveränderlichkeit alles Seienden, scheint sein Schüler und Nachfolger Zeno lediglich festgehalten zu haben, ohne ihnen positiv etwas wesentlich Neues hinzuzufügen. Dagegen suchte er sie durch eine originelle indirekte Beweisführung zu stützen, indem er in einer Reihe überaus scharfsinniger Argumente sowohl die Existenz des Vielen als namentlich die Realität des Raumes und der räumlichen Bewegung in Frage stellte und aus den Widersprüchen, die er in ihrem Begriffe fand, ihre Undenkbarkeit zu erweisen suchte.

Zenons Beweise gegen die Bewegung bezeichnen den Höhepunkt des eleatischen Philosophierens; ihre Nachwirkungen in der griechischen und fast noch mehr in der neueren Philosophie sind sehr bedeutend gewesen. Scharfsinnige Denker alter und neuer Zeit, besonders Aristoteles, sodann Descartes, Leibniz, Bayle, Hegel, Dühring, Mill u. a. haben sich teils zustimmend, teils ablehnend mit ihnen beschäftigt, fast immer aber mit dem Ausdruck unverhohlener Bewunderung für den sich in ihnen bekundenden Scharfsinn.[5])

---

[5]) Die Schicksale und Nachwirkungen der Zenonischen Argumente durch die Entwicklung des philosophischen Denkens hindurch zu verfolgen, hieße eine Geschichte einiger Hauptkapitel der Erkenntnistheorie und Metaphysik schreiben. Einige kurze historische Notizen werden gleichwohl nicht unwillkommen sein. — Daß sich die Dialektik und Eristik der Sophisten, namentlich des Gorgias, an der Zenonischen geschult hat, würde schon aus ihrem ganzen Charakter zu entnehmen sein, auch wenn keine ausdrücklichen Zeugnisse dafür vorlägen. Plato, der dem eleatischen Gedankenkreise so tiefe und nachhaltige Anregungen verdankte und sich namentlich von der mächtigen Persönlichkeit des Parme-

3.

Uns interessiert an dieser Stelle vor allem ihre innere Verwandtschaft mit den Kantischen Antinomien, die Gleichartigkeit, ja Identität des zugrunde liegenden metaphysischen Zentralproblems. Um diese Zusammengehörigkeit deutlich zu machen,

---

nides aufs stärkste angezogen fühlte, streift zwar gelegentlich (Phädr. 261 D) die antinomistische Methode Zenons im allgemeinen, geht aber in den uns erhaltenen Schriften auf die Zenonischen Beweise im einzelnen nirgends näher ein. Um so gründlicher hat sich Aristoteles mit ihnen beschäftigt, auf den die textliche Überlieferung, in der sie uns vorliegen, fast ausschließlich zurückgeht (Phys. III. 6 u. a.). Unter den späteren griechischen Philosophen haben besonders Themistius und Simplicius (in ihren Kommentaren zur Aristotelischen Physik) und Sextus Empir. (adv. Math. X, 47) die Zenonischen Argumente besprochen und erläutert. In neuerer Zeit haben sie, etwa seit der Mitte des 17. Jahrh., die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Philosophen vielfach beschäftigt. Bayle (Art. Zénon in seinem Dictionnaire histor. et crit., bes. Anmk. E. u. F.) setzt sie ausführlich auseinander und verteidigt sie mit vielem Scharfsinn, aber zum Teil mit unsachlicher Heftigkeit und rabulistischen Scheingründen gegen die Einwürfe des Aristoteles. In neuester Zeit hat der bedeutende schottische Logiker William Hamilton (Vgl. über ihn J. St. Mill, Examination of Hamiltons philosophy, 1865) das paradoxe Urteil geäußert, daß die Zenonischen Beweise zwar falsch aber unwiderleglich seien. Grote (in seinem umfassenden Werke über Plato) gibt wiederholt seiner Bewunderung für die Feinheit und Schärfe der Zenonischen Dialektik Ausdruck. Unter den neueren französischen Logikern stellt sie namentlich Renouvier sehr hoch und erklärt die Diskussion darüber noch lange nicht für abgeschlossen. „Die schlechte Laune“, sagt er (Logique I. S. 68), „die die meisten philosophischen Schriftsteller bei der Besprechung dieser dialektischen Gedankenspiele zu erkennen geben, zeugt am besten von der Verlegenheit, in die die dogmatische Philosophie durch sie versetzt wird; denn sonst müßte die liebenswürdige und absichtlich kindliche Form, in der sie sich präsentieren, ihnen zur Entschuldigung für ihre Schwierigkeit und Tiefe haben dienen können.“ Auch Evellin in seinem geistvollen Buche: „Infini et Quantité“ nimmt die Dialektik des Eleaten in Schutz und sucht ihre Triftigkeit in einer scharfsinnigen Auseinandersetzung darzutun. — Noch größer war freilich die Zahl der Gegner in alter und neuer Zeit. Aristoteles, dem wir ihre Überlieferung verdanken, führt die zenonischen Beweise nur an, um sie zu bestreiten. Auch ist die Polemik gegen Zenon nicht sehr weit über ihn herausgekommen. Vielmehr haben sich die meisten Neueren, die die Argumente Zenons verwerfen, also namentlich Descartes, Leibniz, Hegel, Mill u. a. im allgemeinen damit begnügt, die Aristotelischen Einwände, in mehr oder weniger veränderter Form, zu wiederholen. In jüngster Zeit hat der französische Mathematiker Paul Tannery (Revue philos. XI. 562) sich absprechend über die Zenonische Dialektik geäußert, später aber seine

wird es sich empfehlen, die Zenonischen Beweise zunächst dem Wortlaut nach, wie ihn Aristoteles überliefert, mitzuteilen, dabei aber die von ihm gewählte Reihenfolge, die der systematischen und logischen Ordnung entbehrt, abzuändern, und sodann im Anschluß an die Erörterung der einzelnen Beweise die Frage ihres Zusammenhanges und ihrer Zurückführbarkeit auf einen gemeinsamen Grundgedanken näher zu prüfen.

Hierbei scheidet das von Aristoteles (Phys. VI. 14) an vierter Stelle angeführte Argument, das sogenannte „Stadion", als völlig untriftig und den drei anderen logisch durchaus unebenbürtig von vornherein aus. Nur der Umstand, daß der Wortlaut dieses Sophismas vielfach zu Mißverständnissen Anlaß geboten hat und daß Bayle es (ebenso sophistisch) gegen Aristoteles zu retten sucht, veranlaßt uns, es einer kurzen Besprechung zu unterziehen.

### a) Das sogenannte Stadium.

„Der vierte Beweis des Zenon", sagt Aristoteles,[6]) „geht davon aus, daß zwei gleich große Körper, die sich in einem gegebenen Raume, z. B. in einer Rennbahn, mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegen und dabei vor einem dritten

---

Ansicht geändert. (In einem späteren Aufsatz über Zeno (Revue philos. XX. S. 385 ff.) spendet T. dem Scharfsinn des Eleaten hohes Lob und stellt die keineswegs genügend begründete Behauptung auf, Zeno habe die Realität der Bewegung gar nicht bestreiten, sondern nur ihre Unvereinbarkeit mit der Konstruktion des Raumes aus unteilbaren Punkten erweisen wollen.) Auch Zeller (Philos. d. Gr. I. S. 603), ohne über die Probleme, auf die sie sich beziehen, ein abschließendes Urteil zu fällen, schätzt den philosophischen Wert der Beweise ziemlich gering, wenn er auch ihre historische Wichtigkeit anerkennt. Demgegenüber stellt Renouvier (a. a. O.) ihre metaphysische Bedeutung sehr hoch und weist ihnen, übereinstimmend mit der hier vertretenen Auffassung, in der Rangordnung der philosophischen Probleme ihren Platz unmittelbar neben, ja noch über den Kantischen Antinomien an — eine Rangstellung, die sie nach seinem Dafürhalten auch nie verlieren werden. — Angesichts dieser weit auseinandergehenden und sich zum Teil seltsam widersprechenden Urteile der berufensten Forscher dürfte es nicht überflüssig sein, das Problem noch einmal zu diskutieren.

[6]) Phys. VI. 14 τέταρτος ὁ περὶ τῶν ἐν τῷ σταδίῳ κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων παρ᾽ ἴσους τῶν μὲν ἀπὸ τέλους τοῦ σταδίου, τῶν δ᾽ ἀπὸ μέσου, ἴσῳ τάχει, ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν.

Körper von gleicher Größe vorbeipassieren, wobei die Mitte der Rennbahn als Ausgangspunkt angenommen wird, die gleiche Zeit gebrauchen, um aneinander vollständig und an dem ruhenden Körper zur Hälfte vorbeizukommen, also Abstände, von denen der eine doppelt so groß ist als der andere, in gleichen Zeiträumen zurücklegen."

Der Wortlaut dieses Beweises läßt, wie man aus dem in der Anmerkung abgedruckten Originaltext ersieht, an Klarheit manches zu wünschen übrig, ein Mangel, der auch durch die Erläuterung des Aristoteles nicht völlig gehoben wird. Indessen besitzen wir in dem Kommentar des Simplicius zur Aristotelischen Physik eine gründliche Interpretation des Beweises, die uns den Gedankengang des Eleaten in einer allen Zweifel ausschließenden Weise bloßlegt. Danach glauben wir den Sinn des Arguments am besten durch folgendes dem modernen Verkehrsleben entnommene Beispiel veranschaulichen zu können.

Zwei Eisenbahnzüge A und B, beide von gleicher Länge und gleicher Fahrgeschwindigkeit, kommen, der eine von Berlin, der andere von Leipzig, und begegnen sich, natürlich auf verschiedenen Geleisen, genau in der Mitte des Bahnhofs von Wittenberg, dessen Länge, wie wir voraussetzen wollen, genau der eines jeden der beiden Züge gleich ist. Vom Punkte des Zusammentreffens aus gerechnet werden die Spitzen der beiden Lokomotiven zugleich die noch nicht durchfahrene Hälfte des Bahnhofs und den ganzen andern Zug passieren müssen, damit beide Züge vollständig Seite an Seite stehen und die ganze Länge des Bahnhofs einnehmen. Dies hält Zeno für widerspruchsvoll, indem er geltend macht, daß jeder der beiden Eisenbahnzüge doppelt so lang ist als der halbe Bahnhof.

Bayle erläutert das Zenonische Argument durch folgendes Beispiel. Bewegt man zwei auf einem Tische nebeneinander liegende Bücher von gleicher Größe, deren Ränder sich berühren, übereinander in entgegengesetzter Richtung so lange hinweg, bis jedes Buch an die Stelle des andern gelangt, so hat jedes nur um seine eigene Breite sich von der Stelle bewegt, und doch sind die Ränder, welche sich vorher berührten, jetzt um die doppelte Breite eines Buches voneinander entfernt.

Der Fehlschluß liegt auf der Hand. Zeno (und ebenso Bayle) mißt die Zeit, die ein Körper *A* braucht, um an einem andern Körper *B* vorbeizukommen, das eine Mal, während *B* in Ruhe, und das andere Mal, während *B* sich mit einer der des *A* gleichen Geschwindigkeit an diesem vorbeibewegt.

Die Ungereimtheit einer derartigen Schlußweise ist so offenbar, daß man zweifeln muß, ob der eleatische Dialektiker sein Argument ernst gemeint habe oder ob er sein Publikum nur durch einen der später bei den Sophisten so beliebten Fangschlüsse habe verblüffen wollen. Zeller hält allerdings die Gutgläubigkeit Zenos für wahrscheinlicher und meint, daß dem ersten, der über die Gesetze der Bewegung in dieser Allgemeinheit nachdachte, sich der Fehlschluß um so eher habe verbergen können, wenn er, so wie Zeno, zum voraus überzeugt war, er müsse auf Widersprüche geführt werden.

Wie dem nun sein möge, jedenfalls ist der Paralogismus so kraß und offensichtlich, daß eine weitere Diskussion sich erübrigt.

4.

Von ganz anderem Gewicht sind die drei übrigen Argumente Zenos gegen die Bewegung, die wir zunächst dem Wortlaut nach in einer mit Bedacht von der des Aristoteles abweichenden Reihenfolge aufführen.

b) Der sogenannte Achilleus.[7]) „Das Langsamste", lehrt Zeno, „wird von dem Schnellsten (also z. B. eine Schildkröte von dem schnellfüßigen Achilleus) nie eingeholt werden. Während er nämlich den Vorsprung, den sie vor ihm voraus hat, zurücklegt, hat sie einen neuen gewonnen, und während er diesen durchmißt, wiederum einen neuen, und so fort; so daß sie stets einen (wenn auch ins Unendliche sich verringernden) Vorsprung vor ihm voraus hat."

c) Die sogenannte Dichotomie.[8]) „Es gibt keine Bewegung,

---

[7]) Arist. a. a. O. τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον ἐλθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον, ὥστ᾽ ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.

[8]) Arist. a. a. O. μὴ κινεῖσθαι διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφικέσθαι τι φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος.

denn das sich Bewegende muß, bevor es an das Ende der zu durchmessenden Wegstrecke gelangt, die Mitte derselben erreichen; um diese zu erreichen, wieder die Mitte des halben Weges, und so fort ins Unendliche."

d) Der fliegende Pfeil.[9]) „Der fliegende Pfeil ruht. Denn ein Körper, der sich in einem gegebenen Zeitmoment in einer bestimmten unverrückbaren Lage befindet, ruht; in jedem Augenblick seiner Flugbahn ist aber der fliegende Pfeil in einer solchen Lage."

Bevor wir in eine Besprechung der einzelnen Argumente eintreten, ist es vielleicht nicht überflüssig, einem naheliegenden Einwand gegen die ganze Art der Beweisführung zu begegnen. „Das sind haarspaltende und wortklaubende Spitzfindigkeiten", könnte jemand sagen, „die Erfahrung lehrt doch unweigerlich, daß es tatsächlich Bewegung gibt; schon durch sie wird Zeno widerlegt." Wer diesen Einwand erhebt, zeigt, daß er den Nerven der Zenonischen Argumentation nicht erfaßt hat. Daß der Augenschein gegen ihn spricht, wußte der Eleat sicher ebensogut wie seine Bestreiter. Seine Schlußweise ist aber folgende: Aus der Annahme einer Bewegung folgen mit — wie er wenigstens überzeugt war — unvermeidlicher Notwendigkeit die absurden Konsequenzen, die seine Argumente darlegen. Da die Erfahrung diese widerlegt, so

---

[9]) Ibid. (Phys. p. 239 b) τρίτος δὲ ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν· εἰ γὰρ ἀεί, φησιν, ἠρεμεῖ πᾶν (ἢ κινεῖται) ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν ᾧ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι ὀϊστόν. — Der Text des Beweises bietet in der überlieferten Gestalt mannigfache Schwierigkeiten dar. In den Worten ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον liegt, wie Zeller scharfsinnig bemerkt, eine Zweideutigkeit, die, wenn von Zeno beabsichtigt, den Beweis mit dem Fehler der quaternio terminorum behaften würde. Die erwähnten Worte können nämlich bedeuten: „einen gleich großen Raum einnehmen wie früher" (εἶναι κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα, wie Themistius und Simplic. es erklären), oder aber „an der gleichen Stelle des Raumes sein wie vorher", seinen Ort nicht verändern. Nur wenn der Ausdruck in diesem letzteren Sinne verstanden wird, bleibt das Argument von dem erwähnten Fehler frei und damit überhaupt ernsthaft diskutierbar. Ist dies aber der korrekte und allein zulässige Sinn der betreffenden Worte, dann sind die eingeklammerten Worte (ἢ κινεῖται) offenbar ein nicht bloß überflüssiges, sondern geradezu sinnstörendes Einschiebsel, das unter allen Umständen zu beseitigen ist. — Der Nerv des Beweises liegt, wie schon Aristoteles richtig erkannt hat, in der Erwägung, daß im unteilbaren Zeit-Moment oder -Differential (ἐν τῷ νῦν) keine Bewegung möglich sei.

hielt er sich für berechtigt zu schließen, daß die Prämisse, die Annahme der Bewegung, selbst unrichtig sei. Die Erfahrung und der Augenschein sprechen ebensosehr für die Realität der Bewegung, als gegen die widerspruchsvollen, aber, wie er glaubt, unausweichlichen Konsequenzen, die aus ihrer Annahme resultieren: sie können daher weder pro noch contra entscheiden. Gerade die Widersprüche, die in der Erfahrung liegen oder die wenigstens Zeno in ihr fand, sind es, die ihn zu seinen dialektischen Aporien geführt haben.

Das erste (ernsthafte) Argument Zenons, der „Achilleus", ist zugleich das einfachste und verhältnismäßig am leichtesten zu erledigende: es rechtfertigt den Ruhm der Unwiderlegbarkeit, der ihm vielfach zuteil geworden, und die Bewunderung für den Scharfsinn seines Urhebers nicht ganz in gleichem Maße wie die beiden folgenden. Achilleus, sagt Zeno, kann die Schildkröte nicht einholen, weil der Vorsprung, den sie vor ihm voraus hat, sich zwar unaufhörlich verringert, aber nie ganz verschwindet. Damit setzt er also (wäre es auch nur hypothetisch) die Bewegung, deren Realität er bestreitet, als tatsächlich vorhanden voraus, und zwar in der Weise, daß bestimmte räumliche Teilstrecken in entsprechenden Zeitstrecken zurückgelegt werden; andernfalls könnte von einem anfänglich größeren und nachher sich unausgesetzt verkleinernden Vorsprung überhaupt keine Rede sein. Aber auch abgesehen von dieser Inkonsequenz in den Prämissen läßt sich die Unhaltbarkeit des Arguments auf dem Boden der Zenonischen Schlußweise selbst dartun.

Die Raumstrecke, die Achilleus und die Schildkröte zurückzulegen haben, kann man sich $\alpha$) in eine begrenzte Anzahl beliebig kleiner, aber immerhin ausgedehnter Teilstrecken zerlegt denken. Dann ist das Argument hinfällig. Denn da nach Zenons eigenem Zugeständnis der Abstand zwischen den beiden Konkurrenten sich unausgesetzt vermindert, so muß unausweichlich ein Moment eintreten, wo dieser Abstand geringer wird, als die Ausdehnung der Wegstrecke oder des Raumteils, den Achilleus in einem bestimmten Zeitteil zurücklegt, mit andern Worten, wo Achilleus die Schildkröte einholt (Archimedisches Axiom).

Auch durch eine andere Erwägung mathematischer Art läßt sich das anschaulich machen.[10]) Setzt man nämlich die anfängliche Entfernung der beiden Körper $= a$ und die Schnelligkeit des verfolgenden (Achilleus) $n$ mal größer als die des verfolgten (der Schildkröte), so bilden die von Achilleus zu durchmessenden einzelnen Raumstrecken

$$a + \frac{a}{n} + \frac{a}{n^2} + \frac{a}{n^3} + \cdots$$

eine konvergierende geometrische Reihe, deren Grenzwert bekanntlich $= \frac{an}{n-1}$ ist.

Gebraucht nun Achilleus zum Durchlaufen der Strecke $a$ die Zeit $t$, so gebraucht er bis zum Einholen die Zeit

$$t + \frac{t}{n} + \frac{t}{n^2} + \frac{t}{n^3} + \cdots = \frac{tn}{n-1}.$$

Es ergibt sich also nur, daß die Einholung nicht vor Ablauf einer bestimmten Zeit $\frac{tn}{n-1}$ und nicht vor Zurücklegung eines bestimmten Raumes $\frac{an}{n-1}$ erfolgen kann.

Wollte man aber einwenden, daß auch die unendliche Reihe $a + \frac{a}{n} + \frac{a}{n^2} + \cdots$ sich zwar dem angegebenen Grenzwert bis auf eine unendlich kleine Differenz asymptotisch nähere, aber ihn streng genommen nie erreiche, so würde sich das Paradoxon ergeben, daß Achilleus die Schildkröte zwar nie einholt, daß sie aber beide ihre Bewegung nicht über eine bestimmte, durch $\frac{an}{n-1}$ bezeichnete Grenze hinaus fortsetzen können, während sich zugleich ihr Abstand der Grenze Null immer mehr nähert.

Man könnte nun aber β) auch annehmen, daß sich die Raumstrecke aus unendlich vielen einzelnen Teilstrecken zusammengesetzt, deren jede man sich dann folgerecht unendlich klein bezw. ausdehnungslos oder punktuell im mathematischen Sinne zu denken

[10]) Vgl. C. L. Gerling, De Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus. Marburg 1825.

haben würde. In diesem Falle ist das Argument seinem tieferen Sinne und seiner metaphysischen Bedeutung nach beweiskräftig oder wenigstens von erheblichem Gewicht, in der ihm von Zenon gegebenen Einkleidung aber gleichwohl falsch: denn offenbar würde es unter dieser Voraussetzung überhaupt zu keiner Bewegung, auch zu keiner Anfangsbewegung kommen können.

5.

Das Argument des „Achilleus" leitet also von selbst folgerichtig und zwingend zu dem zweiten Zenonischen Beweise über (von dem es nur einen Spezialfall bildet): der oben genannten „Dichotomie", die die Bewegung für unmöglich erklärt, weil ein Körper (oder Punkt), um von einer Stelle zur andern zu gelangen, Zwischenlagen in unendlicher Zahl eingenommen haben müßte.

Das Problem der unendlichen Teilung der Raumgrößen, das auch in Kants zweiter Antinomie zum Ausdruck kommt, ist in Zenons „Dichotomie" schon mit voller Klarheit und, wie man nicht leugnen kann, mit größerer prinzipieller Allgemeinheit ausgesprochen als bei Kant.

Seine notwendige Ergänzung aber und seine volle Beleuchtung empfängt dieses Argument, das die Unmöglichkeit der Bewegung mit der Unmöglichkeit einer erschöpfenden Raumaufteilung begründet, erst durch das oben von uns an dritter Stelle angeführte: den „fliegenden Pfeil". Unschwer erkennt man die enge Beziehung und den logischen Parallelismus, der zwischen diesen beiden Argumenten obwaltet: dieselbe Schwierigkeit, die die „Dichotomie" in bezug auf den Raum aufdeckt, hebt der „fliegende Pfeil" im Begriffe der Zeit hervor. Der Übergang von einem Zeitaugenblick zum nächstfolgenden ist in Zenons Sinne genau so undenkbar und unvollziehbar, wie der von einem Orte zum andern, die Überbrückung zweier getrennter Zeitteile ganz ebenso unmöglich wie die zweier diskreter Raumpunkte.

Es scheint, daß diese innere Wechselbeziehung der beiden Argumente, ihre wesentliche logische und metaphysische Gleichwertigkeit den meisten Beurteilern Zenons, vor allem seinen Gegnern

entgangen ist: denn hätten sie sie bemerkt, so würden sie kaum ihren Haupteinwand gegen die Beweisführung des Eleaten gerade auf diesen Parallelismus in der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit haben stützen können Fast alle Bekämpfer der Zenonischen Dialektik, Aristoteles voran, machen nämlich gegen Zenons Bestreitung der Bewegung, wie sie in der „Dichotomie" formuliert ist, den Einwand geltend, daß der (potentiell) unendlichen Teilbarkeit des Raumes eine homologe unendliche Teilbarkeit der Zeit entspreche, so daß jedem (fiktiven) Raumteil ein ebensolcher proportionaler Zeitteil gegenüberstehe. Durch diese korrelative unbegrenzte Teilbarkeit der Zeit wäre die des Raumes gewissermaßen kompensiert, und die von Zenon aufgeworfene Aporie falle damit in sich zusammen. Über den sachlichen Wert dieses Aristotelischen Gedankens wird noch zu reden sein. Formell aber würde der Eleat unter Berufung auf sein Argument vom „fliegenden Pfeil" darauf hinweisen können, daß ihm diese Korrespondenz zwischen Raum- und Zeitteilbarkeit nicht entgangen sei, daß aber die von ihm aufgedeckte Schwierigkeit damit keineswegs behoben werde. Die Irrationalität und Unerklärbarkeit der einen Seite der Gleichung hebe die gleiche Eigenschaft der andern Seite nicht auf und mache sie um nichts verständlicher.

Wenn Aristoteles und andere Bestreiter Zenons[11]) gegen dessen Beweise geltend machen, daß Raum und Zeit absolute Continua seien und nur als solche betrachtet werden dürfen, so liegen eben hierin die größten und, wie wir sehen werden, z. T. unüberwindlichen Schwierigkeiten. Es sind die letzten und verwickeltsten Probleme der Metaphysik, die Frage nach der Möglichkeit der Teilung der Zeit- und Raumgrößen, das Problem von Stetigkeit und Diskontinuität, die wissenschaftliche Bestimmung des Zeit- und Raumbegriffes selber — in welche die Zenonischen Aporien mitten hineinführen. Renouvier hat u. D. daher vollkommen Recht, wenn er ihnen für die antike Philosophie und für die Philosophie überhaupt dieselbe Rangstellung anweist, wie den Kantischen Antinomien in der neueren.

---

[11]) Vgl. z. B. Zeller, Philos. d. Gr. 5. Aufl. S. 603f.

6.

Ist eine Lösung dieser Schwierigkeiten, an denen die scharfsinnigsten Denker alter und neuer Zeit, Philosophen und Mathematiker, vergebens ihre Kraft versucht haben, überhaupt möglich? Zunächst ist eines klar. Wäre es zulässig, wie Zenon voraussetzt, die Flugbahn seines „fliegenden Pfeils“ in eine unendliche Anzahl unveränderlicher Lage- oder Ruhezustände zerlegt zu denken, m. a. W. den Raum in eine Reihe von diskreten Raumpunkten, die Zeit ebenso in eine Reihe unteilbarer Zeitelemente oder Zeitpunkte aufzulösen, so würde sein Argument unangreifbar und unwiderleglich sein. An einem bestimmten Orte oder Punkte der Bahn hat ein Körper (oder ein mathematischer Punkt) gar keine Bewegung (wenn auch die analytische Mechanik, seit Newton, der Kürze halber nicht selten diese Formel gebraucht) und ebensowenig würde eine Summe von noch so vielen diskreten Lage- oder Ruhezuständen je eine Bewegung ergeben.

Aber eben die Zulässigkeit jener Voraussetzung selbst ist es, die in Frage steht. Wäre es selbst statthaft oder möglich — worüber sogleich — eine Raum- oder Zeitstrecke analytisch in punktuelle Zeit- und Raumelemente (deren jedes mathematisch gleich Null sein würde) zerlegt zu denken, so würde es doch nicht umgekehrt wieder möglich sein, Zeit und Raum synthetisch aus solchen schlechthin ausdehnungslosen Punkten entstehen zu lassen. Die Addition einer noch so großen Anzahl zeitloser Augenblicke würde nie eine Zeit-, und die Addition einer noch so großen Anzahl mathematischer Punkte nie eine Raumgröße ergeben. Die Summe einer unendlichen Reihe, in der jedes Glied gleich Null ist, kann schlechterdings ebenfalls nur Null sein.

Es kommt hier dieselbe Schwierigkeit zum Ausdruck, der auch in der Mathematik die Begründung der Analysis des Unendlichen unterliegt, eine Schwierigkeit, die schon deren erste Erfinder, Leibniz und Newton, schmerzlich empfanden und die bis heute prinzipiell nicht überwunden ist. Um sie deutlich zu machen, kann man von der schon aus der Elementarmathematik bekannten Tatsache ausgehen, daß man die Größe 0 nur durch Wegnahme, nie durch Abnahme, nur durch Subtraktion, nie durch Division

erreichen kann. Die Differentialrechnung, um das ewig Fließende nur überhaupt mathematisch zu fassen, den Begriff der stetigen Änderung (z. B. bei einer Raumkurve) irgendwie fixieren zu können, zerlegt es in diskrete Teile von unendlicher Kleinheit, gewissermaßen in mathematische Atome. Sie begeht damit, logisch betrachtet, eine Fiktion, streng genommen einen Fehler, dem sie durch die weitere Annahme einer fortgesetzten Teilung des unendlich Kleinen, der Differentiale „höherer Ordnung", sofort neue und schwerere folgen läßt. Die Mathematik ist die einzige Wissenschaft, die es wagen darf, der gemeinsamen Mutter aller, der Logik, ungestraft Trotz zu bieten, ja die diesem pietätwidrigen Verhalten z. T. ihre schönsten Erfolge verdankt. So mag man um der Resultate willen ihr Verfahren entschuldbar finden, so lange man sich bewußt bleibt, daß man mit dem Differentialbegriff den Fluß des Stetigen willkürlich an einer beliebigen Stelle staut und daß das Gleichheitszeichen (=) in den Differentialgleichungen niemals eine vollständige, sondern immer nur eine approximative, wenn auch unendlich angenäherte Gleichheit ausdrückt.[12]) Streng exakt ist, wie schon Berkeleys und Humes Scharfsinn erkannte, das Verfahren in keinem Falle, und die beleidigte Logik rächt sich denn auch sofort, sobald es sich darum handelt, die oben berührte Schwierigkeit zu überwinden, die endlichen Größen aus den Infinitesimalgrößen, in die man sie aufgelöst hat, synthetisch wieder erwachsen zu lassen. (Das Problem der Integralrechnung.) Der Differentialbegriff erweist sich dann — der Substanz Spinozas vergleichbar — als die Höhle des

[12]) Das Bewußtsein von diesen Schwierigkeiten hat mehreren der tiefsinnigsten Mathematiker keineswegs gefehlt, wie die Versuche Newtons und namentlich Lagranges beweisen, die höhere Analysis unter Fernhaltung aller Unendlichkeitsbegriffe als reine Funktionentheorie mit Hilfe der Reihenform zu begründen. Vgl. zu der ganzen Frage Carnot, Réflexions sur la Métaphysique du calcul différentiel, Paris 1804 und Freyer, Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung. (Programm) Ilfeld 1883. Ganz verfehlt scheint uns H. Cohens (Das Prinzip der Infinitesimalrechnung etc. 1884) völlig unmathematische Verquickung des Differentialbegriffs mit dem Begriff der intensiven Größe und mit der Kantischen Kategorie der Relation zu sein. Zum Glück ist das Schriftchen außer vom Verfasser selber(?) wohl von niemandem ganz verstanden worden.

Löwen, in die tausend Spuren hinein-, aus der aber keine wieder hinausführen. Ein selbständiges Rechnungsverfahren (Algorithmus) hat die Integralrechnung bekanntlich nicht. Man muß sich darauf beschränken, durch eine Reihe von sinnreich ausgedachten Kunstgriffen die Operationen der Differentialrechnung in umgekehrtem Sinne vorzunehmen, die getanen Schritte zurückzutun. Die Integrale gegebener Differentialfunktionen können, wenn überhaupt, nur durch Umschreiben der entsprechenden Differentialformeln, die bestimmten Integrale überdies nur dadurch gefunden werden, daß die Grenzen, innerhalb deren sich der Wert des Integrals bewegen soll, von vornherein feststehen.

Aber nicht nur die Rückübertragung punktueller Zeit- und Raumelemente in endliche Zeit- und Raumgrößen setzt der Synthese unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen, auch der Begriff der unendlichen Teilung selbst bietet dem denkenden Verstande dieselben unüberwindlichen Schwierigkeiten dar.

Alle Empiristen, d. h. alle diejenigen, die (mit Schopenhauer) in Kants Antinomien die Unwiderleglichkeit der Antithesen vertreten oder — was auf dasselbe hinausläuft — alle Bestreiter Zenons von Aristoteles bis auf Mill stimmen darin überein, daß die unendliche Teilbarkeit einer stetig ausgedehnten Mannigfaltigkeit, wie Raum, Zeit und Zahl, nur so zu verstehen sei, daß für den denkenden Verstand an keinem Punkte und in keinem Augenblick die Nötigung eintrete, mit der Teilung in Gedanken Halt zu machen, m. a. W. daß Unendlichkeit nichts bedeute, als die begriffliche Freiheit, die Analyse — bezw. bei der Antinomie des unendlich Großen die Synthese — soweit fortzusetzen, als es einem beliebt. Dies sei der einzig korrekte und statthafte Begriff des Unendlichen. Eben hieraus folge aber, daß man, soweit man auch den Prozeß — nach oben wie nach unten — fortsetze, immer nur auf endliche, nie auf unendliche Größen geführt werde,[13]) daß mithin ein ausdehnungsloser Raum- oder ein dauerloser Zeitpunkt ein Unding, ihr Begriff ein Unbegriff sei. Von den

[13]) Vgl. die klassische Darlegung dieses Sachverhalts bei Buffon in der Einleitung zu seiner frz. Übersetzung von Newtons Methode of Fluxions (Traité des fluxions, Paris 1740).

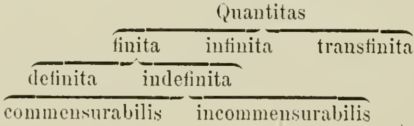
verschiedenen Unendlichkeitsbegriffen, die Wundt in seiner mehrfach zitierten Abhandlung unterscheidet[14]), dem infiniten, indefiniten und dem transfiniten, erkennt der Empirist nur den „infiniten“ (das unbedingt Endlose, sine fine finitum) als den allein statthaften und legitimen an, während er den von Wundt so genannten „indefiniten“ (den endlichen Regressus mit unbestimmter Grenze) als nicht hierher gehörig ausscheidet, den „transfiniten“ aber (das Überendliche, die Fiktion einer vollendet gedachten Unendlichkeit), als schlechthin unfaßbar und mit den Ergebnissen der Erfahrung wie mit den Gesetzen des logischen Denkens gleich sehr in Widerspruch stehend, unbedingt verwirft.

Diese Position des Empirismus dürfte schwer zu erschüttern sein. Soweit die Gegner Zenons an der logischen Unmöglichkeit festhalten, Raum- und Zeitgrößen in letzte einfache unteilbare raum- und zeitlose Punkte zu zerfällen oder synthetisch aus solchen zusammenzusetzen, sind sie, wie wir glauben, im Recht.

Bayle, der die Zenonische Dialektik gegen die Kritik des Aristoteles eifrig und nicht ohne Scharfsinn in Schutz nimmt, aber dabei auch vor faustdicken Sophismen nicht zurückschreckt, liefert den Bekämpfern dieser Dialektik unabsichtlich selbst die schärfsten Waffen, wenn er die Sinnlosigkeit, eine ausgedehnte Größe aus ausdehnungslosen Punkten erwachsen zu lassen, durch folgendes Beispiel, das übrigens auch Keplers und Galileis Scharfsinn schon beschäftigt hatte, veranschaulicht.

„Die Mathematiker beweisen uns“, sagt er, „daß man bei einem Quadrate soviel Geraden von einer Seite zur gegenüberliegenden Seite ziehen kann, als die Seite Punkte hat, und daß alle diese Geraden die Diagonale in je einem Punkte durchschneiden und umgekehrt; ebenso lehrt die Geometrie, daß bei konzentrischen Kreisen jeder durch den Umfang des kleineren gezogene Durch-

[14]) Wundt stellt in jenem Aufsatz folgende Kategorientafel der Größenbegriffe auf:



messer auch die Peripherie des größeren Kreises in zwei Punkten schneidet. Daraus folgt notwendig, daß in der Diagonale des Quadrats kein Punkt mehr sein kann, als in der Seite, und in dem Umfang des großen Kreises kein Punkt mehr als in dem des kleineren, und doch zeigt schon der bloße Augenschein in beiden Fällen die ungleiche Größe."

Schlagender kann man die Unmöglichkeit, die Linie aus Punkten — und ebenso die Fläche aus Linien, den Körper aus Flächen — zusammengesetzt zu denken (das Grundprinzip von Cavalieris „Geometria indivisibilium", Bologna 1639), wohl nicht dartun, als es durch dieses Beispiel geschieht.

Gegen die von den Empiristen verteidigte Möglichkeit einer unendlichen oder richtiger grenzenlosen *begrifflichen* Teilung erhebt Bayle den Einwand, daß eine unendliche Anzahl von Ausdehnungsteilen, von denen jeder ausgedehnt und räumlich von allen anderen unterschieden sei, nicht enthalten sein könne in einem Raum, der 100 000 Millionen mal kleiner sei als der 100 000ste Teil eines Sandkorns. (Den gleichen Einwand, der das sinnliche mit dem mathematischen Minimum identifiziert, hat später Berkeley gegen die Grundlagen der Infinitesimalrechnung, namentlich gegen die Differentiale höherer Ordnung erhoben.) Darauf ist zu erwidern, daß diejenigen, die prinzipiell und theoretisch an der Möglichkeit festhalten, die Teilung bis zu jeder beliebigen Grenze fortzusetzen, damit keineswegs behaupten wollen, daß eine Teilung in diesem Sinne in Wirklichkeit ausführbar sei. Sie wollen nur die logische Unmöglichkeit erweisen, mit dem Gedankenprozeß an irgend einem willkürlich gewählten „letzten" Punkte Halt zu machen. An der Berechtigung des Begriffes der unendlichen Teilung in diesem — und nur in diesem — Sinne und damit an dem Siege der Aristotelischen Kritik *in diesem Punkte* dürfte sonach nicht zu rütteln sein.

7.

Somit wäre also Zenon widerlegt? Der Aristotelische Einwand, daß Raum und Zeit absolut stetige Mannigfaltigkeiten seien, deren begrifflicher unbegrenzter Teilbarkeit nichts im Wege stehe, wäre ausreichend, um die Beweisführung des Eleaten zu entkräften? So könnte es scheinen — wenn nur nicht der Stetigkeitsbegriff selbst in fundamentale und, wie wir glauben, unlösbare Schwierigkeiten verwickelte. Aristoteles definiert[15]) das Stetige als das in immer wieder teilbare Teile Teilbare. Daß diese Definition das Wesen des Begriffes entfernt nicht erschöpft und höchstens den Wert einer tautologischen Umschreibung hat, bedarf nach allem Gesagten kaum einer weiteren Ausführung. Das Schlimme ist aber eben, daß eine wissenschaftlich exakte und befriedigende Bestimmung des Stetigkeitsbegriffes und seiner Anwendbarkeit auf die Zeit-, Raum- und Zahlgröße überhaupt unmöglich erscheint, wenigstens bisher nicht gelungen ist.[16])

Auf den ersten Blick freilich erscheint die Behauptung des

[15]) De coelo I, 1, 268 a. b.

[16]) Die gewöhnliche Definition der stetigen Größen, wie sie z. B. auch Überweg in seiner „Logik" (5, Aufl. v. J. B. Meyer) akzeptiert — eine Quantität ist stetig, insofern die Teile derselben unmittelbar zusammenhängen oder insofern der eine Teil da anfängt, wo der andere aufhört — ist entweder falsch, indem sie auch auf organisch verbundene aber nicht stetige Größen anwendbar ist, oder aber sie führt auf eine petitio principii, insofern eben in dem „unmittelbaren Zusammenhang" eine erkenntnistheoretische Schwierigkeit liegt, die in den von Hume gegen den Kausalbegriff erhobenen Bedenken ihr Seitenstück findet. Außerdem reicht die Definition höchstens in bezug auf räumliche Gebilde aus; sobald es sich um stetige Intensitätsgrößen, wie Gewichtsänderungen, Fallgeschwindigkeit u. ähnl. handelt, wird sie bereits unbrauchbar. Auch bleibt es fraglich, ob man sich die Zeit in demselben Sinne als stetig, d. h. ihre Theile in derselben Weise zusammenhängend zu denken habe wie den Raum. — Auch durch die neuerdings unternommenen Versuche G. Cantors, auf mathematischem Wege und unabhängig von der Beziehung auf Raum und Zeit zu einer wissenschaftlich haltbaren Begriffsbestimmung des Stetigen zu gelangen, erscheint das entscheidende Problem nicht gelöst. Cantor versucht das Stetige mit dem Diskreten durch ein „vollkommenes und allseitig verbundenes System mathematischer Punkte" zu verknüpfen und durch eine Reihe von Mittelbegriffen den Übergang vom Diskontinuierlichen zum Kontinuierlichen stufenweise zu gewinnen, ohne indessen die oben dargelegte fundamentale metaphysische Schwierigkeit damit irgendwie zu beseitigen.

Stagiriten, daß Raum und Zeit unbedingte Continua seien und nur als solche begriffen werden können, sehr einleuchtend, ja selbstverständlich und mit den Erfahrungstatsachen übereinstimmend. Sowohl die reine psychologische Zeit- und Raumanschauung wie der objektive Raum und die objektive Zeit (sofern man sie gelten läßt) scheinen diese Begriffsbestimmung zu erfordern. Auch Newton in seiner berühmten Definition[17]) des absoluten Raumes und der absoluten Zeit hebt sie ausdrücklich hervor. Bei schärferem Zusehen aber zeigt sich, daß Stetigkeit oder Kontinuität zunächst nur bildliche Metaphern, nichts weiter als oberflächliche, der sinnlichen Naturbetrachtung entnommene Analogien sind, die für das abstrakte Denken stets nur ideelle Fiktionen, gewissermaßen unausgefüllte Schemata bleiben. Fassen wir die Entfernung zwischen zwei getrennten Raum-, oder die Zeit zwischen zwei Zeitpunkten, oder überhaupt den Abstand zwischen zwei willkürlich fixierten Grenzen ins Auge, so ist zwischen den beiden Grenzpunkten eine Kluft, die durch noch so viele Einschaltungen in ihrem Wesen nicht verändert wird und streng genommen niemals ausgefüllt werden kann. Es sind, so viele Zwischenstufen man auch einschalten mag, stets zwei unterschiedene Größen vorhanden, zwischen denen der Übergang der Art nach unverändert ist, gleichviel ob der Abstand groß oder klein ist. Einen stetigen, d. h. vollkommen vermittelten Übergang von $A$ zu $B$ gibt es mithin eigentlich gar nicht. Das

---

[17]) Newton, Princ. philos. nat. math. I. Definitiones (p. 5. d. Aufl. von 1714). Es heißt dort u. a.

„Zeit, Raum, Ort und Bewegung als allen bekannt definiere ich nicht. Immerhin ist zu bemerken, daß die große Menge der Laien diese Größen nur nach ihrer Beziehung auf sinnliche Dinge auffaßt, woraus gewisse Vorurteile entstehen, zu deren Aufhebung man sie passend in absolute und relative, wahre und scheinbare, mathematische und gewöhnliche scheidet.“ Dann fährt er fort:

I. „Die absolute wahre und mathematische Zeit fließt an sich und ihrer Natur nach, ohne Beziehung auf etwas Äußeres, gleichmäßig dahin und heißt mit anderen Namen auch Dauer; die relative, scheinbare und gewöhnliche Zeit ist irgend ein sinnliches und äußeres Maß der Dauer vermittelst einer — genauen oder ungleichmäßigen — Bewegung, so wie man es für gewöhnlich an Stelle der wahren Zeit gebraucht: z. B. Tag, Stunde, Monat, Jahr.

II. „Der absolute Raum bleibt seiner Natur nach, ohne Beziehung auf etwas Äußeres, beständig gleichartig und unbeweglich, der relative ist irgend ein beliebiges bewegliches Maß etc.“

Denken ist gar nicht imstande, anders als stufenweise, wenn auch in Intervallen von beliebiger Kleinheit, fortzuschreiten. Stetigkeit bedeutet somit eigentlich nichts als Wiederholbarkeit derselben Vorstellungsform: Stetigkeit ist ebenso wie Unendlichkeit ein Möglichkeits-, aber kein Wirklichkeitsbegriff. Es liegt im Denken ebensowenig eine Schranke, jede Größenvorstellung zu teilen, als die Zahl der Einschaltungen zwischen zwei Teilpunkten ins Unendliche zu vermehren. Aber der Fortgang von einem Punkte zum nächstliegenden, mag man sich die Zwischenstrecke so minimal denken als man will, ist diskontinuierlich.

Stetigkeit kann daher ebensowenig wie Unendlichkeit je Gegenstand der Erfahrung sein. Beide sind Postulate des begrifflichen oder formalen, aber nie Tatsachen des empirischen Denkens, weil die Unendlichkeit der Synthesen ebensowenig wie die der Interpolationen je empirisch verwirklicht werden kann. Unser Bewußtsein kann sukzessiv verschiedene Größen, aber nicht ein eigentliches Fließen der Größen vorstellen.

In dieser unverrückbaren Schranke unseres Erkennens, deren psychologischen oder metaphysischen Ursprung wir dahingestellt sein lassen, in diesem Zwiespalt unseres Denkens, den das Denken selbst aufdeckt, ohne ihn beseitigen zu können, liegt der tiefste Grund für die Schwierigkeit der Raum- und Zeitprobleme, vor allem für den unaufhebbaren Widerspruch im Begriffe der räumlichen Bewegung — liegt die wahre unlösbare Antinomie, die der Antithetik in Kants ersten beiden Antinomien zugrunde liegt und die er durch seinen transzendentalen Idealismus vergebens zu überwinden trachtet. Die Eleaten, Zenon zum wenigsten, haben sie mit erstaunlichem Tiefblick zuerst bemerkt, wenn auch noch freilich mehr tastend gefühlt, als klar erkannt und wissenschaftlich abschließend formuliert. In ihr wurzeln aber nicht nur einige der wichtigsten Probleme der Metaphysik und Erkenntniskritik, sondern auch viele von den Unklarheiten und Inkonsequenzen, die den letzten Prinzipien der Mathematik anhaften und die es dieser Wissenschaft bis heute unmöglich gemacht haben, die Grundbegriffe der höheren Analysis, vor allem den des Differentials oder der Fluxion, widerspruchsfrei und logisch unanfechtbar zu begründen.

---

# Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# I.

# Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894—1904).

Von

**Heinrich von Struve.**

(Schluß.)

Der letzte Teil des Werkes (S. 636—754) enthält eine Untersuchung über den philosophischen Geist, der einerseits individuell als philosophische Begabung verschiedener Persönlichkeiten und andererseits allgemein, als Entwicklung der Philosophie in der Geschichte der Völker und der Menschheit gefaßt wird. Zuerst analysiert der Verfasser hier die verschiedenen Typen philosophischer Begabung, die er auf drei zurückführt und als dialektische, kritische und konstruktive Begabung bezeichnet. Die erstere äußert sich in der leichten Bildung abstrakter, Einzeldinge umfassender Begriffe und fördert dadurch die Entwicklung allgemeiner Weltanschauungen. Die einseitige Tätigkeit dieser Begabung bringt jedoch leicht auf Abwege, da der Zusammenhang jener allgemeinen Begriffe mit der gegebenen Welt dann nicht methodisch durchgeführt wird. Man begnügt sich mit einer dialektischen, mehr oder weniger willkürlichen Verknüpfung jener abstrakten Begriffe und überspringt dadurch die Schwierigkeiten, die den Problemen der Philosophie eigen sind. Die kritische Begabung beruht auf der Leichtigkeit und dem Scharfsinn in der analytischen Zerlegung des Gegebenen auf seine Elemente und stellt dadurch einen notwendigen Bestandteil des Philosophierens dar. Aber auch hier hat die Einseitigkeit manche Übel zur Folge. Ausschließlicher Kritizismus führt zur Destruktion des Gegebenen,

analysiert es in einer Weise, die seine ideelle Rekonstruktion unmöglich macht und kann daher an Stelle des Gesetzten nichts anderes bieten. Die Negation überwältigt dann alle positiven Daten und hindert dadurch den weiteren Fortschritt. Was schließlich die konstruktive Begabung anlangt, so kann sie als Trieb zum Bauen auf philosophischem Gebiete bezeichnet werden. Es handelt sich hier weder um weite Gedankenflüge auf Schwingen der Dialektik, noch um mühevolle Prüfung des Grundes, auf dem gebaut wird, bis in seine tiefsten Tiefen, sondern eben ums Bauen selbst, um das Schaffen und Darstellen einheitlicher Gedankenformationen. Diesen fehlt oftmals ein weiterer Gesichtskreis, auch ist der Boden, auf dem sie stehen, oft nicht kritisch genug gesichtet, aber sie befriedigen doch durch ihr inneres Gefüge, durch ihr Ganzes, das alle Teile eng zusammenschließt und ihnen Halt gibt; sie befriedigen als Erzeugnis des Bautriebs, ob groß oder klein, auf Felsen oder Sand gebaut, ob Hütten oder Paläste, bescheidene Kapellen oder Dome. Es ist klar, daß das Zusammenwirken aller dieser Begabungen und ihr gegenseitiger Ausgleich die Bedingung einer befriedigenden Lösung philosophischer Probleme ist. Solch eine Synthese übersteigt aber auch die genialste Begabung einer einzelnen Persönlichkeit. Sie realisiert sich nur annähernd in der Geschichte der Philosophie, als Gesamtentwicklung des philosophischen Geistes. Durch konkrete Beispiele der Begabung verschiedener Denker von Thales bis auf die neueste Zeit hofft der Verfasser seine Charakteristik anschaulich illustriert zu haben.

Beim Überblick der soeben erwähnten geschichtlichen Entwickelung des philosophischen Geistes nimmt der Verfasser die obige Klassifikation zur Grundlage und sucht das Gesetz dieser Entwickelung darzulegen. Dasselbe beruht darauf, daß sowohl jeder Denker, als auch jedes Volk, sowie schließlich die gesamte Menschheit, trotz der verschiedenartigen philosophischen Begabung, doch die angegebenen drei Formen derselben, als Stadien der Entwickelung, durchmacht. Die eine oder die andere Form kann wohl oft das Leitmotiv der Bewegung bilden, aber das Gesetz des inneren Ausgleichs geistiger Strebungen zieht immer das entsprechende Komplement nach sich. Dialektik, als Bildung und Assoziation

allgemeiner Begriffe und Namen, ist nicht bloß für das Kindesalter, wie die Psychologie zeigt, sondern auch für den philosophischen Geist der Ausgangspunkt lebensvoller Entwickelung. Hier wirken allgemeine Ideen und Ideale, die oft intuitiv aus der Tiefe der Empfindung und des Gefühls aufsteigen, als weite Ziele für beständig erneuerte Versuche, ein Weltbild zu schaffen. Im Jünglingsalter, da der individuelle Inhalt des Bewußtseins immer selbständiger wird, erwacht die Kritik, die sich vor allem in der Unzufriedenheit mit dem Gegebenen äußert und sich über dasselbe erhebt, um es mehr oder weniger willkürlich zu prüfen und dann zu beurteilen, oder auch, wie meistens geschieht, zu verurteilen. In der Philosophie werden dann die abstrakten Bildungen verworfen und an ihre Stelle tritt die selbständige Gedankenarbeit immer mehr ans Licht und findet an den vorhergehenden Allgemeinheiten, Ideen und Idealen, einen erwünschten Gegenstand der fortgesetzten Analyse, womöglich bis zu den allerersten Elementen. Ist das geschehen, da macht sich früher oder später das Bedürfnis nach Rekonstruktion des ursprünglich Gegebenen in einer festgegliederten Weltanschauung geltend. Jedes, auf analytisch-kritischem Wege entdeckte Element soll in ihr seinen entsprechenden Platz finden und das Ganze soll dadurch erklärt und verstanden werden. Dies ist das Endziel aller Philosophie und zeugt von der geistigen Reife des Mannesalters auf diesem Gebiete. Wie im Einzelleben das Mannesalter durch den tatkräftigen Willen charakterisiert wird und sich im Wirken und Schaffen manifestiert, so wird hier die mühevolle Arbeit der synthetischen Gedankenkonstruktion unternommen, nicht in Form von abstrakten Entwürfen, sondern als ein wirklicher Gedankenbau, der die gegebene Welt rekonstruiert. Aber wie das reife Mannesalter die Errungenschaften der Kindheit und der Jugend nicht verwirft, sondern zu seinen Zwecken ausnutzt, um mit ihrer Hilfe die Lebensarbeit zu unternehmen, so werden Dialektik und Kritik in geklärter Weise auch im letzten Stadium der Philosophie entsprechend verwendet, um das Ziel ihrer Entwickelung womöglich auf kürzestem Wege zu erreichen. Freilich erweist sich gewöhnlich, daß die ins Auge gefaßten Ziele noch immer nicht das Endziel sind,

und daß daher die Arbeit immer wieder aufs neue aufgenommen werden muß.

Es würde zu weit führen, wenn hier die konkrete historische Begründung dieser Entwickelungsstadien dargelegt werden sollte. Es sei nur schließlich erwähnt, daß der Verfasser seine Auffassung gegenüber den Entwickelungsgesetzen Hegels, Comtes und Spencers zu verfechten sucht und zum Ergebnis kommt, daß in der Gesamtentwickelung der Philosophie das dialektische Stadium sowohl die griechische als auch die mittelalterliche Philosophie bis auf Bacon und Cartesius umfaßt. Mit ihnen beginnt erst die eigentliche kritische Reaktion, die besonders Hume und später Kant zu vollem Ausdrucke bringen. Aber noch heute, hundert Jahre nach Kants Tode, hat diese kritische Reaktion ihren Abschluß nicht gefunden, wie die neuesten Erscheinungen des Kritizismus beweisen. Wir sind gegenwärtig, trotz mancher früherer konstruktiver Versuche, kaum an der Schwelle des dritten, wirklich konstruktiven Stadiums der philosophischen Entwickelung; jenes Stadiums, das den Aufbau einer befriedigenden, allgemeinen Weltanschauung in Angriff nehmen wird, mit Hilfe einer streng methodischen Verwendung der Errungenschaften der Vergangenheit. Bis jetzt sind noch immer Dialektik und Kritik tonangebend, und die reife philosophische Konstruktion wird erst dann die Geister bewegen, wenn die Dialektik und Kritik ihr letztes Wort gesprochen haben. Dies ist aber bisher noch nicht geschehen.

Der letzte Abschnitt der Analyse des philosophischen Geistes hat seine Ausbildung zum Gegenstande. Es ist dies vornehmlich eine pädagogische Erörterung, die nachzuweisen sucht, welche Momente, sowohl der sogenannten allgemeinen Bildung, als der speziellen auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, wie schließlich der fachmäßigen philosophischen, erforderlich sind, um dem Denker die Mittel in die Hand zu geben, mit Erfolg auf dem Felde der Philosophie zu arbeiten und zur Lösung ihrer Probleme beizutragen. Wie in diesem Abschnitte, so berücksichtigt der Verfasser im ganzen Werke, bei jeder behandelten Frage, möglichst ausführlich die einschlägige Literatur und unterzieht sie einer kritischen Sichtung von seinem Standpunkte aus. Ein Wörterbuch

der angewandten philosophischen Terminologie, sowie ein Verzeichnis der zitierten auswärtigen und polnischen Autoren ist dem Werke als Anhang beigefügt (S. 755—779).

Außer dem obigen Werke hat H. Struve im letzten Jahrzehnt eine Reihe kleinerer Schriften, Abhandlungen und Vorträge aus verschiedenen Gebieten der Philosophie veröffentlicht. Zur Metaphysik gehört seine Abhandlung über Materie, Geist und Energie in der Revue Weryhos, 1900; zur Ethik die Vorträge: Die ethische Bewegung der neuesten Zeit, 1901, Charakter der Ethik als Wissenschaft, 1902, Die soziologische Bedeutung der Kunst, 1903, Das höchste Prinzip der ethischen Handlungsweise, 1903. Auf die Geschichte der Philosophie in Polen beziehen sich außer der schon im Anfang erwähnten über die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie, 1895, die Abhandlungen über die Philosophie Fr. Krupińskis, J. Kremers, J. Wrońskis, sowie Vorbemerkungen zu einer Geschichte der Philosophie in Polen, Warschau 1900. Zur allgemeinen Geschichte der Philosophie gehören eine Schrift über den Anarchismus des Geistes, die sich hauptsächlich mit Nietzsche befaßt, 2. Aufl., 1901, ferner Abhandlungen in der Monatsschrift Biblioteka Warszawska über Herbert Spencer und über Kant, 1904. Die letztere hat den speziellen Zweck, Kants Bedeutung für die geistige Entwickelung des 19. Jahrhunderts darzustellen. Der Verfasser beruft sich zu diesem Zwecke hauptsächlich auf die Abhandlung Kants: Über Aufklärung aus dem Jahre 1784 und beleuchtet von ihrem Standpunkte aus seinen Kritizismus, der die Selbständigkeit sowohl der menschlichen Vernunft im allgemeinen, als eines jeden vernünftigen Wesens insbesondere betont und der Unmündigkeit gegenüberstellt, die nicht den Mut hat, sich des eigenen Verstandes zu bedienen. Dieses Prinzip der Unabhängigkeit vernünftiger Wesen von äußerer Autorität gibt den Ton an, in welchem sich sowohl der Romantismus, als der Naturalismus und Kritizismus des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, im Unterschiede von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die sich wohl in herablassender, oft sogar in sentimentaler Weise der Unmündigen angenommen hat, aber nicht daran

dachte, sie wirklich zu völlig selbstständigen Wesen zu erheben. Diese Selbständigkeit der Vernunft ist es auch, die Kant im Sinne hat, wenn er die Kritik als bloße Propädeutik bezeichnet, die dem eigentlichen Systeme der Philosophie den Weg bahnen soll. Nach der Meinung des Verfassers ist es nachgerade an der Zeit, das Fatum der kritischen Arbeit zu ziehen und die systematische Konstruktion auf Grund der Kritik in Angriff zu nehmen, und dies zwar nicht mit der alten Losung, die ihre Aufgabe erfüllt hat: Zurück zu Kant! sondern mit der neuen: Vorwärts mit Kant!

Schließlich ist der Vollständigkeit wegen zu erwähnen, daß H. Struve seit einer Reihe von Jahren eine philosophische Bibliothek herausgibt, die die Übersetzung klassischer Werke der Philosophie zum Zwecke hat. Im letzten Jahrzehnt erschienen unter seiner Redaktion: Xenophons Memorabilien in der Übersetzung von E. Konopczyński, 1896, Platons Apologie von A. Maszewski, 2. Aufl., 1898, Kants Prolegomena von R. Piątkowski, 1901, J. Goluchowskis Philosophie im Verhältnis zum Leben von P. Chmielowski, 1903, und die schon erwähnte Kritik der reinen Vernunft Kants von demselben, 1904.

Da Warschau keine polnische höhere Lehranstalt besitzt, so ist hier der Autodidaktismus mit seinen verschiedenartigen Erscheinungen in voller Blüte, wie auf dem Gebiete der Wissenschaft überhaupt, so auch speziell auf dem der Philosophie. Jede, von außen importierte Gedankenneuheit wird leicht aufgenommen und wirkt anregend, ohne aber zu einer sachgemäßen, gründlichen und systematischen Ausbildung zu gelangen. Dieser Zustand spiegelt sich auch in der philosophischen Literatur Warschaus ab. Die verschiedensten Richtungen der letzten Zeit finden hier ihre Vertreter, mit Nietzsche eingeschlossen, sprechen sich aber meist nur in populärer Weise und mit autodidaktischer Selbstgewißheit aus. Freilich gibt es auch erfreuliche Ausnahmen, die der philosophischen Schulung und ihrem kritischen Sinne mehr Rechnung tragen, wodurch auch besseres geleistet wird.

Den Empiriokritizismus vertreten durch tüchtige Arbeiten Dr. Josepha Kodis und E. T. Erdmann. Erstere sammelte

ihre meist in der Revue Weryhos publizierten Abhandlungen und gab sie als Philosophische Studien, Warschau 1903, heraus. Sie betont ganz besonders den Biologismus und die Entwickelung der Gefühle infolge der neuen empirio-kritischen Anschauungen. Ihre deutschen Abhandlungen: Der Empfindungsbegriff auf der empirio-kritischen Grundlage betrachtet, Einige empirio-kritische Bemerkungen über die neuere Gehirnphysiologie und andere sind in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1897, und in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 1901 veröffentlicht worden. Schon früher gab sie eine bemerkenswerte, ebenfalls deutsche Schrift heraus: Zur Analyse des Apperceptionsbegriffs, Berlin 1893, in welcher sie dies wichtige Problem der Psychologie kritisch untersucht. E. T. Erdmann hat in der Revue Weryhos 1900 eine Abhandlung über den natürlichen Weltbegriff bei Avenarius publiziert und bearbeitet speziell die Theorie der Aussagen und des Begriffs vom Standpunkte der Pasigraphie, wie dies seine Prolegomenen zu einer allgemeinen Theorie der Begriffe auf empirio-kritischer Grundlage, Warschau 1903, beweisen.

Der geschichtliche Materialismus hat in Ed. Abramowski einen Vertreter, der in zahlreichen Schriften und Abhandlungen die soziologischen Anschauungen von Marx mit Hilfe von Psychologie und Erkenntnistheorie weiter auszubilden sucht. Hierher gehören hauptsächlich: Les bases psychologiques de la sociologie, Paris 1897, Le matérialisme historique et le principe du phénomène social, Paris 1898, La loi de corrélation psychologique in den Archives de Psychologie, 1902, ferner in polnischer Sprache: Theorie der psychischen Einheiten, Warschau 1899, Die individuellen Elemente der Soziologie, Warschau 1899, Seele und Leib. Das Gesetz des psychophysiologischen Parallelismus, untersucht vom Standpunkte der Erkenntnistheorie und Biologie, Warschau 1903, und andere. Der Verfasser nimmt den subjektiven Phänomenalismus zur Grundlage seiner Erörterungen und bringt mit ihm sowohl seine psychologischen als soziologischen Theorien in

Einklang. Als psychische Einheit bezeichnet er die Erscheinung, sofern sie Gegenstand des Denkens, d. h. gedachte Erscheinung ist. Das gesamte psychische Leben besteht aus solchen Einheiten und ihren Beziehungen. Die Kette der physischen und chemischen Erscheinungen läuft neben der der psychischen einher, ohne kausalen Zusammenhang; doch kann die psychische Kette nur beschrieben werden aufgrund der Introspektion; die Erklärung dagegen der psychischen Erscheinungen verlangt den Nachweis der ihnen im psychophysiologischen Parallelismus entsprechenden physischen und chemischen Erscheinungen des Organismus.

Das soziale Leben führt Abramowski auf individuelle Elemente zurück und behauptet, daß es außerhalb der Individuen gar nicht existiert. Demnach bildet die Individualpsychologie den einzigen Erklärungsgrund der sozialen Erscheinungen. Diese sind durch das Zusammenwirken individueller Bewußtseine bedingt und sind ihrem Wesen nach eine Abstraktion, die die wechselnden psychischen Individualzustände in eine beständige Form zusammenfaßt. Die Elemente der sozialen Erscheinungen werden durch die subjektiven Bedürfnisse der Individuen bestimmt. Bei Befriedigung dieser Bedürfnisse erscheint das Zusammenwirken der Individuen erforderlich.

Durch die Tätigkeit nach dieser Richtung hin wird ein Teil der Individualseele losgelöst und gewinnt in den Erzeugnissen eine Gegenständlichkeit, die ihren eigenen Wert besitzt. So entstehen aus jenen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung ökonomische Verhältnisse, die in folgendem soziologischem Gesetz ihren Ausdruck finden: „Die Förderung der Soziabilität des Erzeugnisses durch Loslösung des Elements der Arbeit vom Menschen schließt das Band enger zwischen dem Erzeugnis und der Individualität des Menschen“.

In seinen weiteren Untersuchungen geht der Verfasser auch auf die Ideologie ein, als einem individuellen Moment, das soziale Folgen nach sich zieht. Sie ist zwar unter dem Einflusse der ökonomischen Verhältnisse, gewinnt aber eine um so größere Selbständigkeit in sozialer Beziehung, je mehr Individuen sie umfaßt. Hier wird das Gewissen vom soziologischen Standpunkte aus

analysiert und als die Begrifflichkeit bezeichnet, die in den persönlichen Bedürfnissen des Gefühls und des Willens wirksam ist. Das Element der sozialen Gewohnheit oder Sitte hat in dieser individuellen Erscheinung seinen Sitz und nimmt verschiedene Formen an, je nach der Umgestaltung jener persönlichen Begrifflichkeit, die das Gewissen bildet. Die nähere Darlegung dieser Umgestaltung, die Hervorhebung ihrer ökonomischen, moralischen und politischen Ursachen, wobei die ersteren in obigem Sinne als sachliche, die weiteren als individuelle bezeichnet werden, gibt die Grundlage zu einer geschichtlichen Auffassung der sozialen Entwickelung, in der die Anschauungen des Verfassers ihren Abschluß finden. Auch hier sucht er das subjektivpsychologische und erkenntnistheoretische Prinzip der Soziologie nach Möglichkeit durchzuführen.

Zu den Warschauern ist auch der Soziologe Kaz. Kelles-Krauz zu rechnen, obwohl er an der neuen Universität zu Brüssel tätig ist. Er geht ebenfalls vom Marxismus aus und sucht ihn durch neue Ideen weiter zu bilden, sowohl in seinem Buch: Das soziologische Gesetz der Retrospektion, Warschau 1898, als in einer Reihe von Abhandlungen, die meist in der Revue Weryhos veröffentlicht wurden, wie: Die Krisis des Marxismus, 1900, Der Begriff des Widerspruchs bei Tarde, 1902, Das goldene Zeitalter, der Zustand der Natur und die Entwickelung in Widersprüchen. Studien über die Quellen des Marxismus, 1903, 1904. Erwähnt sei auch seine Abhandlung: Die Soziologie im 19. Jahrhundert, die auch in deutscher Sprache erschienen ist, 1902. Den Austausch materieller Dienste sucht Krauz synthetisch zu vereinigen mit der gegenseitigen psychischen Einwirkung der Menschen aufeinander; während die dialektische Entwickelung in realen, nicht bloß abstrakten Widersprüchen, im Gesetz der Retrospektion ihr Komplement finden soll. Dies Gesetz wird auf die höchst einfache Tatsache zurückgeführt, daß „die Ideale, welche jede reformatorische Bewegung an Stelle der gegebenen sozialen Normen zu realisieren sucht, stets den Normen aus näherer oder weiterer Vergangenheit ähnlich sind". Durch dieses Gesetz soll die innere Stetigkeit der sozialen

Entwickelung festgesetzt werden. Es bildet demnach eine Art von konservativem Element, daß die einseitigen Reformbewegungen modifiziert. In ausführlicher und systematischer Weise hat jedoch der Verfasser diese soziologischen Anschauungen bis jetzt philosophisch noch nicht entwickelt.

Die neukantische Auffassung der Metaphysik als Gedankendichtung will St. Brzozowski konsequent durchgeführt haben, indem er sie auf die Philosophie überhaupt anwendet und mit Nietzsches Ideen verbindet. Die Philosophie hat, nach seiner Meinung, in der Geschichte des geistigen Lebens eine Stellung zwischen Religion und Wissenschaft eingenommen. Sie löste die Religion ab und leitete die Wissenschaft ein. Heute, da die Wissenschaft zu ihrer vollen Entwickelung gelangt, tritt das eigentliche Wesen der Philosophie erst ans Licht. Alle Erkenntnis fällt in das Gebiet der Wissenschaft als Einzelforschung, auch die Erkenntnistheorie ist heute nicht mehr Philosophie, sondern Spezialwissenschaft. Für die Philosophie bleibt nur das Gebiet der Gedankendichtung nach. Während die Wissenschaft die Erkenntnis dessen, was für uns Wirklichkeit heißt, erstrebt, hat die Philosophie die Aufgabe, Jeden von uns individuell durch ein uns zusagendes Weltbild zu befriedigen. Die Wahrheit ist durchaus nicht das höchste Lebensziel des Menschen. Sein Wille zur Macht, seine Gefühle und Strebungen wollen befriedigt werden und zu diesem Ziele führen Selbsttäuschungen und Gedankendichtungen oft auf kürzerem Wege als mühselige wissenschaftliche Forschungen. Die Bedeutung der letzteren soll nicht geleugnet werden, aber die Philosophie soll sich nicht durch wissenschaftliche Rücksichten von der Lösung ihrer eigentlichen Aufgabe abbringen lassen. Hat sich die Wissenschaft endlich von der Philosophie emanzipiert, so muß man auch verlangen, daß sich die Philosophie von der Wissenschaft emanzipiere und in den Dienst der individuellen Lebenszwecke trete. So hat denn Brzozowski eine Vereinigung des Neukantianismus mit dem Individualismus Nietzsches unternommen und diese Anschauung in seinen Schriften und Abhandlungen, wenigstens dem Prinzipe nach, zu entwickeln gesucht. Hierher gehören: Was ist Philosophie und was man von ihr wissen muß, eine kurze populäre Ge-

schichte der Philosophie von dem erwähnten Standpunkte aus, in der Kollektion von Büchern für Alle, Warschau 1902, ferner die mehr wissenschaftliche Abhandlung: Was ist Philosophie? in Weryhos Revue 1903. Außerdem veröffentlichte er in der angeführten Kollektion populäre Studien über Taine, 1902, über den Physiologen Andreas Sniadecki, 1903, und den Philosophen Joseph Kremer, 1903.

Unter den philosophischen Schriftstellern der theologischen Richtung ist auch im letzten Jahrzehnt hauptsächlich W. M. Dębicki in Warschau tätig gewesen. Er stellt sich die Aufgabe, die modernen Zeitströmungen, die zum Skeptizismus führen, dem intellektuellen sowohl, als dem ethischen, einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. In diesem Sinne sucht er in seiner Schrift: Der große intellektuelle Bankrott, Warschau 1897, nachzuweisen, daß die neuesten Ergebnisse sowohl der Philosophie, als der Naturwissenschaft durch ihre inneren Widersprüche zum vollen Skeptizismus führen, also schließlich auch sich selbst negieren. Nur die Rückkehr zum religiösen Glauben, der sich auch wissenschaftlich begründen läßt, kann die destruktiven Folgen dieses Skeptizismus abwenden. In einer anderen Schrift: Philosophie des Nichts, Warschau 1897, enthüllt der Verfasser die schlimmen Konsequenzen des Pessimismus in theoretischer und praktischer Beziehung. Seine Religionsphilosophischen Studien und Skizzen, daselbst 1901, verfolgen dieselbe Tendenz. Daß es der Verfasser nicht an Vernunftgründen fehlen läßt, um seine Kritik zu stützen und den positiven Gehalt seiner Anschauungen näher zu erklären, versteht sich von selbst bei seinem philosophierenden Standpunkte. Dębicki hat auch die Schrift H. Grubers über August Comte ins Polnische übersetzt. Warschau 1897.

Der Aufschwung der Philosophie der Gegenwart, besonders infolge ihrer erkenntnistheoretischen und psychologischen Forschungen hat auch unter den Vertretern der Spezialwissenschaften in Warschau reges Interesse hervorgerufen, besonders unter den Ärzten und Mathematikern. An die Spitze der philosophierenden Naturforscher ist hier der bekannte Histologe Professor H. Hoyer zu

stellen. Schon vor Jahren veröffentlichte er eine Kritik des Darwinismus, 1876, sowie eine Abhandlung über die Methode der wissenschaftlichen Forschung, 1888. In unserem Jahrzehnt entwickelte er seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt in einer Reihe von innerlich zusammenhängenden Abhandlungen, unter denen die wichtigsten sind: Das Gehirn und der Gedanke, Warschau 1894, Die gegenwärtigen Anschauungen der Naturforscher über die sogenannte Darwinsche Theorie, in der naturwissenschaftlichen Zeitschrift: Das Weltall, 1895, Wissenschaftliche Auffassungen der leitenden Ursachen bei Bildung der Organismen, daselbst 1896, Die wissenschaftlichen Grundbegriffe im Lichte der Erkenntniskritik, in Z. Kramsztyks Zeitschrift: Medizinische Kritik, 1897, Der Begriff der Kausalität in der Wissenschaft und Praxis, Vortrag, gehalten in der neunten Versammlung der polnischen Ärzte und Naturforscher in Krakau, und andere.

Hoyer nimmt zur Basis der Erkenntnistheorie eine eingehende Analyse der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe. Die Zurückführung derselben auf ursprüngliche psycho-physiologische Erscheinungen ist ihm die Grundbedingung für die Klärung ihres eigentlichen Gehaltes, sowie für die Bestimmung ihres erkenntnistheoretischen Wertes. Von diesem Standpunkte aus habe man vor allem solche Worte und Begriffe zu untersuchen wie: Erkenntnis, Verständnis, Erklärung, Wahrheit und Wissen, Wissenschaft und Kunst, Gesetzmäßigkeit und Zufall, Subjekt und Objekt, Wesen und Wirklichkeit, Faktum und Hypothese, Einheit und Verschiedenheit, Beständigkeit und Wechsel, Ursache und Wirkung usw. Das sind alles Worte, die Jedermann gebraucht, trotz ihrer völlig schwankenden Bedeutung. Als Spezialist auf einem anderen Gebiete unternimmt es Hoyer nicht, alle diese Begriffe systematisch zu ordnen und zu analysieren. Aber manche von ihnen hat er in den erwähnten Abhandlungen kritisch untersucht und dadurch zu ihrer Klärung beigetragen. Besonders ist dies von dem für alle Erkenntnis so wichtigen Begriffe der Kausalität zu sagen.

In der Physik, meint Hoyer, erhält der Begriff der Ursache

insofern eine klare Bedeutung als auf diesem Gebiete das mechanische Prinzip der energetischen Äquivalenz angewandt werden kann, wodurch Ursache und Wirkung genau zu bestimmen sind. In der Biologie aber, wo die Erscheinungen sich nicht auf entsprechende Äquivalente zurückführen lassen, kann man vom Mechanismus nicht reden und daher den Kausalzusammenhang der Erscheinungen nicht genau ermitteln. Man ist daher erkenntnistheoretisch nicht befugt, die Ausdrücke: mechanische Biologie, Mechanismus der Entwickelung, der Erblichkeit usw. zu gebrauchen, da sie keinen klar festzusetzenden Sinn haben. Auf diesem Gebiete muß sich die wissenschaftliche Untersuchung auf die Konstatierung der Stetigkeit in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen beschränken, die aber an sich allein noch nichts über den Kausalnexus aussagt. Auch läßt sich in der Biologie keine Erscheinung auf eine bestimmte Ursache zurückführen, sondern stets nur auf einen Komplex von Bedingungen, unter welchen die Erscheinung hervortritt, wobei aber schwer zu bestimmen ist, welche Bedingungen nur eine nebensächliche Bedeutung haben, — wie etwa bei einer Explosion der in ein Pulverfaß fallende Funke, — welche dagegen wirklich kausal wirken. Hier sei das Kirchoffsche Prinzip der Beschreibung am Platze, wodurch am besten bestimmt werden könne, welche Erscheinungen der gegebenen und untersuchten stetig vorangehen und daher als beständige Bedingungen ihres Auftretens angesehen werden können. Dies darf aber durchaus nicht als Bestimmung ihrer Ursache gelten, da diese den Komplex aller Bedingungen umfaßt, wir aber niemals zu einer genügenden Vollständigkeit in Ermittelung derselben gelangen können. Dies führt zum Bekenntnis, daß die Naturwissenschaft allein nicht imstande ist, sämtliche Bedürfnisse des menschlichen Geistes zu befriedigen. Das Weltall enthält Rätsel, welche vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus nicht endgültig gelöst werden können. Andere Wissenschaften suchen die Stetigkeit und Regelmäßigkeit im Ablauf der Erscheinungen auf dem Gebiete des geistigen und sozialen Lebens zu ermitteln. Aber auch hier ist der Begriff der Ursache wegen seiner Unbestimmtheit nicht ausreichend, um die dunklen Probleme des Seins zu lösen. Nur

eine exakte Analyse der Elemente des Wissens, der Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe und ihrer Assoziationen, kann einiges Licht auf diese Probleme werfen.

Im Bereiche der praktischen Tätigkeit hat der Begriff der Ursache eine andere Bedeutung. Hier werden Zwecke zu Ursachen. Sogar die instinktive Tätigkeit der Tiere schafft gewisse Bedingungen, die den Charakter von Ursachen haben und gewissen Zwecken entsprechen. Der primitive Mensch handelte ursprünglich auch sicherlich bloß instinktiv, bis er nach und nach durch Erfahrung den stetigen Zusammenhang der Naturerscheinungen kennen lernte und denselben dann zu seinen Zwecken selbsttätig ausnützte. Je mehr die Erfahrung Wissenschaft wurde, um so leichter fiel es, ihre Ergebnisse der praktischen Tätigkeit dienlich zu machen. Die praktischen Schlußfolgerungen, die dabei stattfanden, haben wahrscheinlich die Autorität des Begriffs der Ursache auch in der reinen Wissenschaft gefördert. Doch sind diese Gebiete zu sondern, auch wenn es klar ist, daß nicht bloß die praktische Ausnutzung der Ergebnisse der Wissenschaft, sondern auch die Wissenschaft als solche, eine Besserung der Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft, in materieller und geistiger Beziehung zur Folge hat.

Auf sonstige Einzelheiten in den Anschauungen des verdienstvollen Forschers können wir hier nicht eingehen, da sie uns zu sehr auf das spezielle Gebiet der Naturwissenschaft führen würden.

Ausführliche Schriften zur Erkenntnistheorie und Logik haben die Ärzte W. Biegański und E. Biernacki (jetzt in Lemberg) veröffentlicht. Der erstere schrieb verschiedene Abhandlungen, wie: Logische Studien in Weryhos Revue, 1897 und 1900; Gedanken zur medizinischen Ethik in Z. Kramsztyks Medizinischer Kritik, 1897, Über den Vitalismus in der Biologie der Gegenwart, daselbst 1904 und andere; ferner die Werke: Logik der Medizin, Warschau 1894, Allgemeine Probleme zur Theorie der medizinischen Wissenschaften, daselbst 1897, und Grundlagen der allgemeinen Logik, daselbst 1903. Die letztgenannten Werke fassen die Anschauungen des Verfassers

zusammen, weswegen wir sie zur Grundlage unserer Charakteristik nehmen.

In seinen Problemen zur Theorie der medizinischen Wissenschaften bespricht Biegański im ersten Teil (S. 1—70) ihre methodologischen Grundlagen, während der zweite, bedeutend größere (S. 71—304) biologischen Fragen gewidmet ist. Erkenntnistheoretisch steht er auf dem Standpunkte des kritischen Empirismus und verlangt, daß in den Naturwissenschaften, also auch in der Medizin, die mechanische Methode soweit als irgend möglich angewandt werde. Dabei wird aber zugestanden, daß diese Methode nicht ausreichend sei, um alle Rätsel zu lösen, daß sie also immer zu Ergebnissen führte, die nur relativen Wert haben, keinen absoluten. Dem Idealismus wird auch eine gewisse Berechtigung zugestanden, aber nur als negativer Kritik, die die Grenzen der Anwendbarkeit des deterministischen Mechanismus näher bestimmt; während der positive Gehalt, der vom idealistischen Standpunkte aus den Mechanismus ersetzen soll, als völlig ungenügend bezeichnet wird. Die psychologische Methode der Naturerkenntnis verwirft der Verfasser ganz und gar, da sie das Prinzip der Kausalität auf bloße Beziehungen zwischen den Vorstellungen zurückführt, wodurch die widersprechendsten Anschauungen unter den Philosophen entstanden seien. Die Erklärung der Weltgesetze auf Grund der Gesetze der menschlichen Vernunft sei nur eine Scheinerklärung, da die Bestimmung der letzteren Gesetze und überhaupt des Inhaltes des Bewußtseins viel schwieriger ist und uns hier viel mehr Rätsel entgegentreten, als auf dem Gebiete der Natur, und zwar nicht bloß der physischen, sondern auch mit Einschluß der Biologie.

Um den letzteren Satz näher zu beweisen, geht der Verfasser auf die speziellen Erscheinungen des Lebens und seine Entwicklung ein. Er lehnt sich hier an den biologischen Monismus an, der schon in der ursprünglichen Materie Lebenselemente anerkennt, und daher bei der Erklärung der biologischen Erscheinungen, und besonders ihrer Evolution, der Frage nach der mechanischen Entstehung des Lebens aus dem Wege geht. In diesem Sinne werden denn auch die Probleme der Biologie vom Verfasser eingehend

dargelegt, mit der Zelle beginnend, bis zu den kompliziertesten Erscheinungen des Lebens, der Gesundheit, Krankheit und des Todes. Es versteht sich von selbst, daß in diese Erörterungen, die schon ganz in das spezielle Gebiet der Naturwissenschaft fallen, die diesbezüglichen Theorien der verschiedenen Forscher auf diesem Gebiete entsprechend berücksichtigt werden.

Die allgemeine Logik Biegańskis umfaßt nebst einer Einleitung (S. 1—18), drei Hauptteile: 1. Die Lehre von den Begriffen (S. 19—129), 2. von den Urteilen (S. 130—218) und 3. von den Schlußfolgerungen (S. 219—406). Ein alphabetisches Sachregister nebst Wörterbuch der logischen Terminologie erleichtert die Orientierung im Buche.

Die Logik definiert der Verfasser als die Wissenschaft von den Normen der wahren Erkenntnis. Die Wahrheit wird als die Übereinstimmung der Ergebnisse des Denkens mit der Wirklichkeit bezeichnet, womit aber nichts über das Wesen der Wirklichkeit und das Verhältnis unserer Vorstellungen zur Außenwelt ausgesagt sein soll. Ob unsere Vorstellungen der objektiven Wirklichkeit entsprechen oder ob sie nur Symbole sind zur Bezeichnung der für uns unzugänglichen Wirklichkeit, dieses Problem zu lösen, ist Aufgabe der Erkenntnistheorie. Für die Logik ist die sinnlich gegebene Wirklichkeit das einzige Kriterium unseres Denkens. Sie gründet sich demnach auf unmittelbar gegebene Erscheinungen und Tatsachen der Erkenntnis und ist infolge dessen eine Spezialwissenschaft, die ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht zur Philosophie gehört. Die letztere hat allgemeine Probleme der menschlichen Erkenntnis zum Gegenstande, während die Logik die faktisch gegebene Erkenntnis untersucht und sie auf gewisse Normen zurückführt. Ihr Fortschritt, als Wissenschaft, verlangt ihre Emanzipation von den schwankenden Grundanschauungen der Philosophie, wie dies die Physik, und neuerdings die Psychologie beweisen. Als eine solche selbständige Wissenschaft sucht sie denn auch der Verfasser zu behandeln.

Was ihre Methode anlangt, so meint der Verfasser, daß hier die psychologische am Platze sei. Die empirische Psychologie ist als die theoretische Grundlage der Logik anzuerkennen; aus

jener schöpft diese die Daten zur Lösung ihrer speziellen Aufgaben. Eigentlich ist die Logik eine angewandte Wissenschaft, die zu zeigen hat, wie die Ergebnisse der psychologischen Forschung in den Dienst der richtigen Erkenntnis der Dinge zu bringen sind. Von diesem Standpunkte aus werden denn auch die erwähnten drei Hauptfunktionen des logischen Denkens, der Begriff, das Urteil und der Schluß analysiert. Die Ergebnisse dieser Analyse stellen sich dem Verfasser in folgender Weise dar.

Die Vorstellungen werden als eine unmittelbare Synthese von Empfindungen oder solcher psychischer Elemente, die ihnen äquivalent sind, bezeichnet. Der Begriff ist dagegen ein Ergebnis der Erkenntnistätigkeit und entsteht durch Vergleich der Vorstellungen, wobei ihre Ähnlichkeiten zusammengefaßt und durch ein Symbol, gewöhnlich durch ein Wort, gekennzeichnet werden. Dieses letztere ersetzt den sinnlichen Inhalt des Begriffs und tritt dadurch auf den ersten Plan in der weiteren Gedankentätigkeit. Bei Erörterung desselben werden sowohl die Prinzipien der Generalisation und Abstraktion, als der Definition und Klassifikation dargelegt. In der Lehre vom Urteil schließt sich der Verfasser im wesentlichen an Sigwart an, wonach dasselbe auf einem Wiedererkennen des im Subjekt Gegebenen beruht. Doch sucht Biegański diese Lehre zu komplettieren, indem er auch hier die vergleichende Tätigkeit betont und im einzelnen durchführt. Natürlich wird dabei eine Klassifikation des Urteils gegeben und außerdem ihre Transformation und Zusammenstellung in Form von unmittelbaren Schlüssen berücksichtigt. Was endlich den Schluß anlangt, so definiert ihn der Verfasser als eine solche Vergleichung von Urteilen, die zur Bildung eines neuen Urteils führt, und unterscheidet zwei Hauptarten von Schlüssen: die einen entstehen, wenn wir zwei oder mehrere Urteile von gleichartigem Inhalte miteinander vergleichen; die anderen dagegen treten hervor, wenn wir zwei Urteile miteinander vergleichen, die einen gemeinschaftlichen Terminus haben. Die erste Art von Schlüssen ist Induktion und führt zur Verallgemeinerung, Generalisation; die zweite bildet den Syllogismus. Die Induktion gründet der Verfasser hauptsächlich auf den Satz der Identität, als einer Eigentümlichkeit der menschlichen

Vernunft, das Gleiche zusammen zu fassen. Im Vergleich mit dem Syllogismus verficht der Verfasser die Selbständigkeit der Induktion. Sie habe sogar vor ihm den Vorzug, daß sie ihre Prämissen prüft und den Schluß von der Wahrheit derselben abhängig macht, während der Syllogismus vornehmlich einen formellen, dialektischen Wert hat. Doch ist er deswegen nicht wertlos. Er ist aber auch nicht auf den bloß deduktiven Schluß vom Allgemeinen zum Einzelnen zu reduzieren, sondern zugleich auf alle mittlere Arten der Folgerungen auszudehnen, denen eine teilweise Übereinstimmung zweier Termini mit einem dritten zu Grunde liegt.

Bei Erörterung des angegebenen Inhaltes im einzelnen berücksichtigt der Verfasser die hervorragendsten Erscheinungen sowohl der älteren als der neuesten Literatur der Logik, setzt sich mit ihnen auseinander und sucht die angeführten Ergebnisse kritisch zu begründen. Obwohl nun Biegański, wie wir sehen, die Logik aus der Philosophie ausscheiden will, so ist trotzdem sein erwähntes Werk zu den tüchtigsten der polnischen philosophischen Literatur im letzten Jahrzehnt zu zählen.

E. Biernacki befaßt sich speziell mit den Grundlagen des medizinischen Wissens und geht dabei auch auf viele praktische Fragen ein, wie dies besonders folgende Schriften beweisen: Wesen und Grenzen des medizinischen Wissens, Warschau, 1899, Chalubiński (der bekannte Professor der Medizin in Warschau, gest. 1890) und die gegenwärtigen Aufgaben der Medizin, daselbst, 1900, und Grundlagen der medizinischen Erkenntnis, daselbst, 1902. Diese drei Bücher haben den Zweck, eine „Synthese der Medizin“ zu bilden. In ihnen legt der Verfasser die methodologischen Grundlagen der medizinischen Wissenschaften dar, ohne aber, wie er selbst sagt, auf irgend welche „metaphysische“ Untersuchungen eingehen zu wollen. Dennoch widmet er ein Kapitel des letztgenannten Werkes der Analyse des Begriffs der Ursache in der Medizin und unterscheidet hier die rationelle und empirische Kausalität, und führt den Begriff der Ursache auf zwei Substrate zurück, einen aktiven, der gewöhnlich als Kraft bezeichnet wird, und einen passiven, der das Objekt der kausalen

Tätigkeit bildet und einen qualitativen Charakter hat. Gewöhnlich wird als eigentliche Ursache jenes aktive Moment angesehen, während das passive Moment die Bedingungen umfaßt, von denen das Auftreten der Erscheinung abhängt. Eine Sonderung dieser Momente sei besonders in der Medizin von Wichtigkeit. Auch sonst geht der Verfasser auf tiefere Probleme des Wissens ein. Im ganzen aber bleibt er im Gebiete elementarer Fragen, die seine Spezialität betreffen und legt seine Anschauungen in populärer Form dar. Dadurch werden aber seine Schriften weiteren Kreisen zugänglich und regen zu philosophischen Studien an.

In demselben populären Tone sind die Artikel, Abhandlungen und Schriften des Arztes A. Zlotnicki gehalten. Hierher gehören unter anderen: Der Mensch, sein Wesen und seine Zukunft, Warschau, 1898, Aus den Geheimnissen der Seele. Psychologische Beobachtungen, daselbst, 1901; Probleme des Lebens. Biologische Studien, daselbst, 1902, sowie die Abhandlung: Das Wesen der Philosophie in Weryhos Revue, 1903. Sein allgemeiner Standpunkt ist der biologische Naturalismus. Natürlich gilt da die Welt als das, als was sie sich uns sinnlich darstellt. Über die sinnliche Wahrheit hinauszugehen, ist für den Verfasser nutzlose „Metaphysik“. Dennoch wird andererseits im Sinne des Neukantianismus zuerkannt, daß eine volle, wissenschaftliche, d. h. mechanisch begründete Erkenntnis der sinnlich gegebenen Welt fürs erste unmöglich sei, und dies berechtige die Philosophie zu Gedankenbildungen, die den Gesamtgehalt unseres Lebens in harmonischen Zusammenhang bringen. Die Philosophie ist demnach eine „intellektuelle Kunst“, die nicht sowohl unseren Erkenntnistrieb, als vielmehr die übrigen Lebensbedürfnisse nach Möglichkeit befriedigt.

Auf den streng wissenschaftlichen und philosophischen Standpunkt stellen sich wieder die bekannten polnischen Mathematiker: S. Dickstein und W. Gosiewski. Ersterer hat schon früher das Grenzgebiet seiner Wissenschaft und der Philosophie bearbeitet, insbesondere in seinem vorzüglichen Werke: Begriffe und Methoden der Mathematik, Warschau, 1891, sowie in anderen Schriften, z. B. Mathematik und Wirklichkeit, daselbst, 1893.

In unseren Zeitraum fällt, außer der schon erwähnten Herausgabe der Korrespondenz zwischen Kochański und Leibniz, hauptsächlich die vorzügliche Monographie Dicksteins über den polnischen Mathematiker und Philosophen Hoene-Wroński (1778—1853), sein Leben und seine Schriften, Krakau, 1896. Der Verfasser nutzte hier zum ersten Male den schriftlichen Nachlaß Wrońskis aus und vervollständigte dadurch in mancher Beziehung sowohl seine Biographie, als auch unsere Kenntnis seiner schriftstellerischen Entwicklung. Von besonderer Wichtigkeit sind die Aufklärungen, die Dickstein über den Zusammenhang der philosophischen Prinzipien Wrońskis mit der mathematischen Formulierung seines „höchsten Gesetzes" gibt. Jedenfalls ist durch diese Monographie den weiteren Forschungen über die Philosophie und den historiosophischen Messianismus des hervorragenden Denkers der Weg gebahnt worden.

W. Gosiewski verdient hauptsächlich unsere Aufmerksamkeit durch seine, in Weryhos Revue 1901 publizierte Abhandlung: Grundriß einer Theorie der mathematischen Monadologie. Dieselbe erweckt lebhaftes Interesse besonders im Vergleich mit der Leibnizschen Monadologie. Wie Leibniz stattet Gosiewski die Monaden mit Bewußtsein und Selbsttätigkeit aus. Aber während Leibniz jede Monade in eine abhängige Beziehung zu Gott stellt, nimmt Gosiewski ein „kollegialisches" Verhältnis zwischen ihnen allen an, ohne Oberhoheit irgend welcher unter ihnen. Ferner bezeichnet Leibniz die innere Ursache der Veränderungen in der Monade als Streben (appétition), das stets eine neue Perzeption zur Folge hat; bei Gosiewski wird dagegen jedes Streben oder Wollen einer Monade durch das Wollen anderer in seiner Realisierung behindert, so daß diese Realisierung stets nur als mehr oder weniger wahrscheinlich bezeichnet werden kann. Daraus folgt das Prinzip, daß alle Monaden, aus denen die Welt besteht, bei Realisierung ihres Wollens, unbewußt, aber kollegialisch nach dem Gesetze der höchstmöglichen Wahrscheinlichkeit handeln, d. h. so, als erstrebten sie die höchstmögliche Realisierung der Volitionen des gesamten Kollegiums. Ihr Zusammensein gleicht also eher einer idealen Republik als irgend einer anderen Staatsform.

Eine weitere Charakteristik der Monaden führt zum Satze,

daß jede Monade einerseits ein Mechanismus, d. h. ein Körper ist, der die Körper aller übrigen Monaden in sich abspiegelt, und andererseits, daß jede Monade Bewußtsein ist, das eine psychische Abspiegelung ihrer eigenen spontanen mechanischen Tätigkeit darstellt. Da jedoch jede Tätigkeit einer Monade durch eine analoge Tätigkeit der übrigen Monaden eingeschränkt wird, so realisiert sich diese Tätigkeit, obwohl ursprünglich spontan, doch tatsächlich nach dem Gesetze der Kausalität. Die Summe des Wertes der Bewußtseine, die in den Monaden tätig sind, wächst beständig und strebt einer Grenze zu, die jedoch niemals erreicht wird; sie kann = 1 bestimmt werden. Auf dem Wachstum des Wertes aller Bewußtseine beruht die Entwicklung der Welt. Trotz dieser Entwicklung kann die Welt niemals vollkommen glücklich werden. Sie könnte nämlich vollkommen glücklich nur dann werden, wenn sich ihr Wollen mit Gewißheit und voll realisierte. Nun realisiert es sich jedoch in Wirklichkeit nie vollständig, erreicht niemals den angegebenen Höhepunkt, sondern bleibt faktisch nur im Bereiche einer Grenze, deren wahrscheinlicher Wert als zwischen $^4/_{11}$ und $^3/_8$ liegend bestimmt werden kann.

Was die mathematische Erklärung dieses Systems der Monaden anlangt, so können wir dieselbe hier nicht wiedergeben. Übrigens betont der Verfasser selbst, daß seine mathematische Darstellung nicht das Wesen der Sache betrifft, sondern nur die Bedeutung eines Modells oder Diagramms beansprucht.

Den oben angedeuteten Bedürfnissen der Selbstbildung in Warschau suchten in neuester Zeit Al. Heflich und St. Michalski durch Herausgabe eines fünfbändigen Ratgebers für Autodidakten, Warschau, 1898—1903, entgegenzukommen. Es ist dies eine Art enzyklopädischer Übersicht der Wissenschaften vom positivistisch-naturalistischen Standpunkt aus betrachtet. Die Soziologie hat hier der verdienstvolle Anthropologe L. Krzywicki bearbeitet. Den Bericht über die Ethik verfaßte einer der populärsten Schriftsteller der Gegenwart, Al. Świętochowski, der vor Jahren eine deutsche Doktordissertation: Ein Versuch, die Entstehung der Moralgesetze zu erklären, Krakau, 1876, (in

ausführlicherer Bearbeitung polnisch, Warschau, 1877) schrieb. Die Ästhetik stellt der bekannte Literaturkritiker Ign. Matuszewski vom subjektivisch-psychologischen Standpunkte dar. Die Psychologie hat A. Mahrburg unter den Naturwissenschaften besprochen. Derselbe behandelt in besonderen Artikeln auch die Logik und Erkenntnistheorie, die Philosophie und Metaphysik, sowie die Geschichte der Philosophie. Schon diese Zusammenstellung zeigt, daß hier die Philosophie auf ihr Minimum reduziert worden ist. Die Psychologie ist nach der Ansicht des Verfassers eine reale Wissenschaft und gehört zu den Naturwissenschaften, weil sie „einen Teil der Wirklichkeit, eine gewisse eigentümliche Gruppe von Erscheinungen und Prozessen in der Natur“ untersucht. Ihr werden sowohl die formalen Wissenschaften, wie Logik und Mathematik, als auch die humanistischen oder geistigen gegenübergestellt. Die letzteren haben eine Theorie der Kultur zu geben und zerfallen in philologische, historische, soziologische und schließlich philosophische Wissenschaften. Diese umfassen eigentlich nur die Theorie der Wissenschaft, die der Verfasser eben als Philosophie bezeichnet. Die Abgrenzung derselben nicht bloß von der Logik, sondern auch von der Erkenntnistheorie und Methodologie, die als Teile der Logik gelten, ist natürlich nicht leicht. Der Verfasser sucht diese Schwierigkeit dadurch zu überwinden, daß er der Philosophie die spezielle Aufgabe vindiziert, zu untersuchen, wie die Wissenschaft möglich sei und wie sie beschaffen sein müsse, um allgemeinen Wert zu erlangen. Die Metaphysik bezeichnet der Verfasser im Sinne A. Langes als Gedankendichtung, die die gegebene Welt der Erfahrung, also auch die Wissenschaft überschreitet, um unsere rationalen, ethischen und ästhetischen Bedürfnisse zu befriedigen, soweit dies die Erfahrung nicht tun kann. Zu einer allgemeinen Weltanschauung führe nicht die Philosophie, sondern nur die wissenschaftliche Kosmologie. Es ist klar, daß damit nur eine physische Naturanschauung gemeint sein kann, die demnach eine allgemeine, philosophische Weltanschauung ersetzen soll.

Indem ich hiermit diesen Überblick der polnischen Philosophie der neuesten Zeit abschließe, füge ich noch ausdrücklich hinzu,

daß die obige Darstellung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Eine solche wäre in dem Rahmen einer Zeitschrift garnicht möglich. Die bloße Bibliographie der polnischen philosophischen Schriften, mit Einschluß der Abhandlungen in den Zeitschriften, würde für den Zeitraum der letzten zehn Jahre allein sicher über tausend Nummern und nahe an hundert Schrifsteller umfassen. Alle aufzuzählen wäre daher unmöglich und höchstens in einem besonderen Werke über die polnische Philosophie der Gegenwart und in polnischer Sprache tunlich. Ich habe mich daher in der obigen Abhandlung auf die Berücksichtigung nur der hervorragenderen Schriftsteller, sowie auf die nähere Charakteristik nur solcher Werke und Abhandlungen beschränkt, die von allgemeinerem Werte sind und einiges Interesse auch außerhalb des polnischen Sprachgebiets erwecken dürften. Es schien mir rationeller, das Wichtigere ausführlicher darzulegen, als in flüchtiger Weise größere Vollständigkeit zu erreichen.

---

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 2. Aufl. Leipzig, Reisland.

Altenburg, M., Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proklus. Marburg, Elwerts Verlag.

Awexentieff, N., Kulturethisches Ideal Nietzsches. Halle, C. Kaemmerer & Co.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Bäumker und v. Hertling. V. Band. Mingers, Pater Pathenius, O. fr. min. O. S. F.: Ist Duns Scotus Indeterminist? Münster, Aschendorff.

Dietzgen, Jos., Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Neu herausgegeben mit einem Anhang: Max Stirner und J. Dietzgen, von Eug. Dietzgen. Berlin, Buchhandlung Vorwärts.

Dühring, Eug., Logik und Wissenschaftslehre. 2. Aufl. Leipzig, Thomas.

Dankmar, G. L., Die kulturelle Lage Europas beim Wiedererwachen des modernen Okkultismus. Geistige, soziale und politische Hauptströmungen. Leipzig, Mutze.

Chapman, W. J., Die Teleologie Kants. Halle, Kaemmerer & Co.

Grisebach, Ed., Schopenhauer. Neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens. Berlin, Ernst Hofmann & Co.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. Charlottenburg, Bürkner.

Höffding, H., Moderne Philosophen. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von Bendixen. Leipzig, Reisland.

Heynacher, M., Goethes Philosophie aus seinen Werken. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Hirzel, R., Was die Wahrheit war für die Griechen. Jena, G. Neuenhahn.

Kant, Imm., Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. Riga 1781. Anastatischer Neudruck. Gotha, Thienemann.

Kiefer, O., Platos Stellung zur Homosexualität. Leipzig, Spohr.

Medicus, Fr., J. G. Fichte. Berlin, Reuther & Reichard.

Palme, A., J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berlin, Fussinger.

Raich, M., Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen, Mohr.

Schultz, W., Pythagoras und Heraklit. Wien, Akademischer Verlag für Kunst und Wissenschaft.

Sinnreich, J., Der transszendentale Realismus oder Korrelativismus unserer Tage. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Professor L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Schulze, R., Die Kulturbedeutung der theosophischen Bewegung im 20. Jahrhundert. Lorch, K. Rohm.

Seillièr, E., Apollo oder Dionysos? Kritische Studie über Nietzsche. Übersetzt von Schmidt. Berlin, Barsdorf.

Schreiber, H., Schopenhauers Urteile über Aristoteles. Breslau, W. Koebner.

Wunderer, C., Die psychologischen Anschauungen des Historikers Polybios. Erlangen, Th. Blaesing.

Weis, L., Gedanken zu Gustav Glogaus Philosophie. Kiel, Lipsius & Fischer.

Zeller, Ed., Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 7. Aufl. Leipzig, Reisland.

## B. Französische Literatur.

Boutard (abbé Ch.), Lamennais; sa vie et ses doctrines. Paris, Perrin.

Laborde-Milna, Fontenelle. Paris, Hachette.

Fouillée, A., Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain. Paris, Alcan.

Bourgin, H., Fourier: Contribution à l'étude du socialisme français. Paris, Soc. nouv. d'Impr.

Alfaric, Les grands philosophes: Aristote. Paris, Bloud.

Brunsvicg, L'Idéalisme contemporain. Paris, Alcan.

Delbos, La Philosophie pratique de Kant. Paris, Alcan.

## C. Englische Literatur.

Motora, An Essay on Eastern Philosophy. Leipzig, Voigtländer.

Elkin, Hume: the Relation of the treatise of human Nature to the Inquiry concerning human Understanding. New-York, Macmillian.

## D. Italienische Literatur.

Solmi, Nuovi studi sulla filosofia naturale di Leonardo da Vinci. Modena, Vincenzi.

Villa, L'idealismo moderno.

# Eingegangene Bücher.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann. XVII: Quast, O., Der Begriff des Belief bei David Hume. XIX: Becher, E., Der Begriff des Attributes bei Spinoza. XX: Herbertz, R., Die Lehre vom Unbewußten im System des Leibniz. XXI: Post, K., Johannes Müllers philosophische Anschauungen. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

d'Alfonso, N. R., Lo spiritismo. Secondo Shakespeare. Rom 1905. Loescher & Co.

Biese, A., Pädagogik und Poesie. Vermischte Aufsätze. Neue Folge. Berlin 1905. Weidmannsche Buchhandlung.

Fischer, E., Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft. Dissertation. Berlin 1905.

Gastrow, P., Joh. Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

Gebert, K., Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. München 1905. St. Bernhards-Verlag.

Guastella, C., Filosofia della metafisica. Parte I, tomo I. II. Palermo 1905. Remo Sandron.

Höffding, H., Moderne Philosophen. Vorlesungen, gehalten an der Universität in Kopenhagen im Herbst 1902. Unter Mitwirkung des Verfassers übersetzt von F. Bendixen. Leipzig 1905. O. R. Reisland.

Lefèvre, L., Du mode de transmission des idées. Conception matérialiste de l'intelligence humaine. Bruxelles 1905. P. Weißenbruch.

Mondolfo, R., Il dubbio metodico e la storia della filosofia. Padova-Verona 1905. Fratelli Drucker.

—, Saggi per la storia della morale utilitaria. II. Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius. 1904. Ebenda.

Nietzsche, F., Gesammelte Briefe. Band III, 2. Hälfte. Berlin 1905. Schuster & Loeffler.

Quesada, E., La sociología. Carácter científico de su eseñanza. Buenos Aires 1905. J. Menéndez.

Raich, M., Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus. Tübingen 1905. J. C. B. Mohr.

Rolla, A., Storia della Idee Estetiche in Italia. Torino 1905. Fratelli Bocca.

Siebert, O., Ein kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. Langensalza 1905. Hermann Beyer & Söhne.

Spinoza, B. de, Ethica ordine geometrico demonstrata. Ex editione operum quotquot reperta sunt quam curaverant J. van Vloten et J. P. N. Land. Haag 1905. Martinus Nijhoff.

Stoicorum veterum fragmenta collegit Joannes ab Arnim. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Traub, G., Die Wunder im Neuen Testament. (Religionsgeschichtliche Volksbücher V. Reihe, 2. Heft.) Halle 1905. Gebauer-Schwetschke.

Vaschide, N., Index philosophique. 2. Année 1903. Paris 1905. Chevalier & Rivière.

del Vecchio, G., Il comunismo giuridico del Fichte. Nota critica. Rom 1905. Scansano.

—, I presupposti filosofici della nozione del diritto. Bologna 1905. D. N. Zanichelli.

Zscharnack, L., Lessing und Semler. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rationalismus und der kritischen Theologie. Gießen 1905. Alfred Töpelmann.

---

# Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* Band 126, Heft 2. Clasen, Der Wandel in Schillers Weltanschauung. — Freudenthal, Über den Text der Luccasschen Biographie Spinozas.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie.* XXIX. Jahrg., Heft 2. Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher.

*Philosophisches Jahrbuch.* Band XVIII, Heft 2. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising.

*Revue Philosophique.* René Worms, La Philosophie sociale de M. Tarde.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* Espinas, A., L'économie naturelle et l'imperialisme héllénique. — Lacombe, P., Taine historien.

---

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 2. Heft.

---

## III.

# Hobbes-Analekten II.

Von

**Ferdinand Tönnies.**

### Zwei lateinische und ein französischer Brief des Hobbes (chronologisch geordnet).

1. Hobbes an Mersenne: Paris Bibl. nationale CXXVII Nouv. acq. lat. 1637—38 Gedruckt s. u.[1])

Reverende Pater. Sic ais, *Quoniam tu facis motum velocem tui spiritus causam duritiei, ille vero motum suae materiae subtilis causam mollitiei, et eius quietem causam duritiei, ideo me non idem intelligere per spiritum, quod ille per materiam subtilem.* Quae argumentatio similis est, ac si quis diceret, est qui putat Dominum de Cartes optimum Philosophum, est qui putat contrarium, ergo illi non intelligunt eundem Dominum de Cartes. Credere nullo modo possum quod sit tua. Ego[2]) *spiritus* nomine possum et volo intelligere *Corpus subtile*, et vocem eam *spiritus* eo modo definio. Is si vult suam *materiam* esse *Corpus,* et suum *subtile* esse *subtile*,

---

[1]) In den folgenden Noten sind die Abweichungen des von Tannery herausgegebenen Textes vermerkt und die wichtigeren der diesem beigegebenen Anmerkungen mit beigefügtem T. wiederholt.

[2]) Ergo

necessario vult idem esse quod ab utrisque diversis nominibus significatur. Si non vult non repugno.

Quod dicis, *non fuisse opus tanta circa hanc rem altercatione*, consentio. Sed altercatio haec ab illo, sicut ipse nosti, profecta est. Quod autem ais *me potuisse hypothesim eam ab ipso qui prior scripserat mutuasse*, spero te testem mihi futurum esse, me septem abhinc annis, cum tecum in domo vestrâ dissererem primum, de reditu arcus,[3]) praesente Domino de Beaugrand, pro ratione adduxisse motum illum internum quem ibi supposui spirituum. Iam vero monitus, hoc dicere apud te amplius habeo, me doctrinam illam de naturâ et productione luminis et soni, et omnium Phantasmatura sive idearum, quam Dominus de Cartes nunc respuit, explicasse coram Dominis fratribus excellentissimis Gulielmo Comite de Newcastell et Carolo Cavendish Equite aurato, communi nostro amico, anno 1630, quod ideo dico, ne is eam doctrinam aliquando agnoscens, fundatam esse dicat principiis suis. Nae illius principia nulla sunt, neque opus habet fundamentis, qui vi ingenii in aere ipso aedificare potest quidquid vult.[4]) Quod attinet ad disputationem de differentiâ inter *motum determinatum* et *determinationem motûs*, video necessarium esse ut sententiam meam apertius et explicatius ostendam quam hactenus factum est.

Primum igitur sciendum est, quod sicut omnis homo est vel Petrus vel Socrates vel aliquis individuorum, vtcunque vox haec *Homo* vox communis sit (una nempe quinque vocum quas declarat Porphyrius in Isagoge ad Artem), ita quoque motus omnis est vel hic. vel ille motus, nempe[5]) determinatus per terminos a quo et ad quem; ut igitur Socrates et homo non sunt duo homines, nec duae res, sed unus homo sub duabus appellationibus (nam quae res nomine *Socratis* eadem et nomine *hominis* appellata est), ita *motus* et *motus determinatus* unus sunt motus, et una res sub duobus nominibus

Secundo, sciendum est quod causa efficiens cuiuscunque motus propositi, est causa efficiens quoque per quam motus ille sic deter-

---

[3]) Cf. Lettre LIV de 15. Mai 1634 p. 2941. Voir aussi ib. p. 580—81 additions. T.

[4]) Cf. Discours de la Methode p. 43. T.

[5]) ille, motus nempe

minatur, ita ut motus determinatio, active sumpta, sit actio moventis per quam fertur patiens versus unam partem potius quam versus aliam. Quod si aliquando vox haec *Determinatio motûs* significet passive, hoc est aliquid in patiente, tum idem valet quod *Esse sic motum*, hoc est *determinate motum*, et in hoc sensu *motus determinatus* et *determinatio motûs*, idem sunt. Iam Dominus de Cartes ubi dicit me decipi in eo quod motum determinatum dixerim loco determinationis quae est in motu, intelligit determinationem ut in corpore moto, et passive, et sic idem est *motus determinatus* et *determinatio motûs*. Quomodo autem intelligit ille *determinationem* esse in motu? num ut in Subiecto? absurdum est, quia motus est accidens; sicut absurdum esset dicere Albedinem esse in colore, quamquam albedo talis determinatio sit coloris qualis motûs determinatio est moveri dextrorsum vel sinistrorsum. Sed quantumvis absurdum sit *determinationem* esse in motu, ut *accidens* in *subiecto*, ab eo tamen *Dominus de Cartes* non abstinuit, nimirum quia dixit *motum determinatum* esse *ad ipsam determinationem motûs*, ut *Corpus planum* est ad *planiciem* sive *superficiem* eiusdem corporis. nam *planities* est in *corpore* ut in *subiecto*. Sed comparatio debebat esse huiusmodi: *motus determinatus* est ad ipsam *determinationem motûs*, ut *superficies determinata* (hoc est plana vel rotunda etc.) ad *determinationem superficiei* (hoc est ad *planitiem*, *rotunditatem* &c) Iam tantundem differet *superficies plana* a *planicie superficiei*, quantum *motus determinatus* a *determinatione motûs*. Neque id quod dicis postea: quemadmodum mutata unâ superficie non sequitur reliquas mutari, ita mutata una determinatione non sequitur aliam mutari, quicquam valebit, nam *accidentium* in *subiecto* (quales sunt duae diversae *superficies*) aliud perire, aliud manere potest. Sed quando *unum* est tantum *accidens sub duobus nominibus*, ut unus motus sub nominibus *motûs determinati* et *determinationis motûs*, si quod significatur ab uno nomine perit, perit id quoque quod significatur ab altero.

Tertio animadvertendum est, *motum unum* non posse habere *duas determinationes*, nam in figurâ ascriptâ, sit $A$ corpus, quod incipiat moveri versus $C$ viam habens rectam $AC$. Si quis dicat mihi moveri $A$ per viam

rectam ad *C*, is *determinavit* mihi motum illum; ipse enim eandem viam designare possum ut unam et certam; sed si dicat moveri *A* per rectam viam versus rectam *DC*, non mihi huius motûs determinationem commonstravit, quia viae tales infinitae sunt, non sunt igitur[6]) ab *AB* versus *DC* et ab *AD* versus *BC* determinationes *Unius motûs* corporis *A* versus *C*, sed determinationes duorum motuum, duorum corporum, quorum unum procedit ab *AB* ad *DC*, altuum ab *AD* ad *DC*.[7])

Quarto ostendendum est, quomodo *motus duo determinati*, quorum unus est corporis longitudinem habentis *AB*, moti perpendiculariter ad *DC*, alter corporis longitudinem habentis *AD*, moti lateraliter ad *D*, efficiant[8]) motum corporis positi in *A determinatum* ab *A* ad *C*. Supposito ergo *AB* ferri ad *DC* perpendiculariter in uno minuto temporis, item *AD* ferri ad[9]) *BC* in eodem minuto temporis, Sequetur ad finem illius minuti temporis dati corpus *A* esse alicubi in *DC*, et alicubi etiam in *BC*, erit ergo in *C* ubi *BC* et *DC* concurrunt. Et quoniam *AB*, *AD* et *A* faciunt eodem minuto temporis, spatia *AD AB AC*, erunt velocitates, quibus feruntur *AB*. *AD*. *A*, in ratione rectarum *AD*, *AB*, *AC*.

Quinto notandum est, quod sive moveatur *A* versus *C* ab illis duobus motoribus *AB*, *AD* quasi a duobus ventis, vel ab uno tantum motore, tanquam vento qui spiraret ab *F*, semper ipse motus effectus ab *A* versus *C* idem erit, et easdem semper habebit proprietates.

Postremo considerandum est, quia duo motus corporum *AB* et *AD* conferunt suis velocitatibus velocitatem, qua fertur corpus unum *A*, quam partem celeritatis confert[10]) motus uterque seorsim. Patet autem quod motus corporis *AB* versus *DC*, non confert corpori *A* totam suam

---

6) igitur motus

7) *BC*

8) ad *BC*, efficiant. Post *ad D* verba *sed perpendiculariter ad BC* in MS erasa sunt.

9) ad *BC* (lateraliter) in — Post *sequetur* vox *ergo* in MS erasa est.

10) Lire *conferat*? T.

velocitatem, neque motus corporis $AD$ versus $BC$ totam suam, nam alter alterum impedit, ne possit proximâ viâ pergere qua coeperant, alter ad $DC$, alter ad $BC$. Quaerendum est igitur quâ proportione utriusque $AB$ et $AD$ vis minuatur. Ducatur a $D$ ad $AC$, perpendicularis $DE$. Dico *motum perpendicularem* ab $AB$ *deorsum* conferre motui corporis $A$ versus $C$ celeritatem quanta sufficit ad movendum ipsum versus $C$ ad spatium quantum est $AE$, *motum* autem *lateralem* corporis $AD$ conferre celeritatem motui corporis eiusdem $A$, quantum[11]) sufficit ad portandum ipsum ad spatium quantum est $EC$. Quoniam enim celeritas quà fertur $AD$ lateraliter, est ad celeritatem qua fertur $AB$ perpendiculariter, ut recta $AB$ ad rectam $AD$, ut supra ostensum est, sunt autem rectae $AD$ et $AB$ inter se ut $AE$ et $EC$, erit celeritas *lateralis* corporis $AD$ ad celeritatem *perpendicularem* corporis $AB$ ut $AE$ ad $EC$. Et componendo ut celeritas utraque lateralis et perpendicularis ad celeritatem perpendicularem solam, ita utraque recta $AE$ et $EC$ simul, ad unam rectam $AE$. Quoniam igitur utraque simul celeritas *lateralis* et *perpendicularis* movet corpus $A$ per spatium $AC$ in uno minuto, celeritas *perpendicularis* sola sufficiet ad movendum corpus $A$ eodem minuto per spatium praecise tantum quantum est $AE$, eadem ratione celeritas *lateralis* tota sufficiet ad movendum corpus $A$ per spatium praecise tantum quantum est $EC$, in eodem minuto secundo. Atque hoc est quod volui cum dicerem celeritatem corporis $A$ versus $C$ componi ex duobus celeritatibus $AE$ et $EC$, nimirum diminutis in compositione, non ex celeritatibus integris $AD$ et $AB$.[12]) Atque hoc, eo instituto, volui demonstrare, quia Dominus de Cartes inferebat ex meaìsententiâ falsam consequentiam, nempe in motû sic composito evenire absurdum quod sequitur. Ponamus pilam ab $A$ ferri dextrorsum uno gradu celeritatis et deorsum uno gradu celeritatis, perveniet ad $B$ duobus gradibus celeritatis, eodem tempore quo alia quae ferretur etiam dextrorsum

[11]) quanta

[12]) Cf. ci avant p. 303 L. 6 à p. 305 L. 11. — Hobbes semble ici viser le texte de sa première lettre, que nous n'avons pas. T.

uno gradu celeritatis et deorsum duobus, perveniet ad $G$ tribus gradibus celeritatis, unde sequeretur lineam $AB$ esse ad lineam $AG$ ut 2 ad 3, quae tamen est ut 2 ad ℞ 10. Sed ex demonstratione supra proxime allata satis clare opinor constat, quod celeritas ab $A$ ad $B$ non erit ex meis principiis ad celeritatem ab $A$ ad $G$ ut 2 ad 3 sed ut ℞ 2 ad ℞ 5 quae est ipsarum linearum $AB$ ad $AG$ proportio, atque eadem cum ratione 2 ad ℞ 10. Nam celeritas ab $A$ ad $B$ ad celeritatem ab $A$ ad $G$ non est ut composita ex $AH$ et $HB$ ad compositam ex $AH$ et $HG$, sed ut subtensae ipsae $AB$. $AG$, hoc est ut radices quadratorum aggregatorum ex lateribus. Sed ratiocinatio quâ id volebam in superiore mea ad te Epistola data Parisiis Feb: 7⁰ non erat legitima. Fateor. Errores meos non omnino, nedum pertinaciter defendo. Nisi dominus des Cartes idem faciat superior sane ero in moralibus. Sed quid attinet ad rei veritatem inter nos disputatam, quod ego eam non satis ostenderim? Quid si sciens veritatem alicuius propositionis Element. Euclid. et tentans demonstrationem eius, non assequerer, num ideo minus vera erit, cum ab aliis, vel a me ipso alio tempore demonstrata fuerit?

Caeteris illius Epistolae meae partibus, an consentit quia tacet? Minime vero id puto. Sed quia nihil objecit, nihil habeo quod huic Epistolae adjiciam, nisi quod iniquior in me est, dum suspicatur me turbare de industriâ voluisse, ut viderer aliquid dixisse post. Si sic fecissem, possem adhuc turbare, ut error meus lateret. Sed etiam nunc ista erronea mea ratiocinatione video posse ab homine non ante occupato eandem conclusionem verâ demonstrandi viâ[13]) inveniri. Is vero quo animo in discursu secundo *Dioptricorum* pag 18 supponit rectam $HF$ esse duplam $AH$, in schemata tamen apposito facit eam paulo majorem quam est ipsa $AH$, ipse scit. Tu vero, mi pater, id scire potes, si consideres, quod ita faciendo linea $FI$ extra circulum cecidisset, et per consequens pila in aquam projecta, in elevatione anguli $ABC$, deberet reflecti, quod est contra experientiam. Nunquid is turbat de industriâ ut videatur aliquid probare in sequentibus? Nimium te moror nugis alienis,

---

[13]) vere demonstrandi vix. *Locum emendavi ex coniecturâ.*

finem ergo facio precatus tibi commoda et prospera omnia quae vis. Vale.

Tui studiosissimus

Tho: Hobbes.

Parisiis in vigiliâ Paschalis 1641.

Diese Epistel ist zum ersten Male gedruckt in: *Descartes Oeuvres publiés par Adam et Tannery 1. Correspondance t. III, CCXXXIV p. 341 ss.* Ich gebe sie hier von neuem heraus, nicht sowohl weil meine Abschrift in einigen unbedeutenden Punkten abweicht, als darum, weil der Text in der kostbaren neuen Descartes-Ausgabe für die Hobbes-Forschung zu wenig zugänglich ist, und weil ich diese auf eine nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen Descartes und Hobbes hinleiten möchte,[14]) dessen monographische Behandlung vielleicht einige Mühe lohnen würde und vermutlich auch nicht sehr lange auf sich warten lassen wird. — Der MS. Text des Briefes ist in der großen etwas rohen Handschrift, die mir als die des Amanuensis, dessen Hobbes sich damals bediente, bekannt ist, geschrieben; nur einige unbedeutende Korrekturen hat dieser selber hineingefügt. Es scheint nicht Diktatschrift, sondern Abschrift vorzuliegen.

Der Brief füllt eine Lücke aus, die sich längst bemerklich gemacht hat. Über die Vorgeschichte des Meinungsaustausches zwischen den beiden Philosophen, der durch Mersenne vermittelt wurde, hören wir am besten Baillet, der freilich durchaus parteiisch für Descartes ist und in dem, was er über Hobbes' Entwicklung andeutet, nicht die Bedeutung einer Quelle hat, aber die hier in Betracht kommenden Tatsachen berichtet er zum größeren Teile in zuverlässiger und interessanter Form, die teilweise auf Aufzeichnungen Mersennes zurückgehen dürfte. Die Korrespondenz stand im engsten Zusammenhange mit den *Objectiones* „von Theologen und

---

[14]) Bisher Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre S. 102ff. Ferner zu vgl. Dilthey in diesem Archiv Band 13, S. 240 und Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie d. W. 1904 S. 316ff., 322, und die Abhandlung von Köhler, Archiv XV, 3 S. 394ff. Neuerdings Albert H. Abbott, „Psychologische und erkenntnistheoretische Probleme bei Hobbes", Würzburg 1904, Inaugural-Diss. S. 24, 65 und öfter.

Philosophen" gegen die Meditationen, wie sie von Mersenne eingesammelt und dem Descartes übermittelt waren. „Während", so erzählt Baillet,[15]) „Descartes die Antwort auf die 2ten *Objectiones* überlegte, erhielt er von M. de Zuytlichem, der kürzlich nach dem Haag zurückgekehrt war, ein Büchlein von Morin, nebst der Schrift eines englischen Philosophen, beide waren an ihn adressiert von Paris aus durch den Pater Mersenne . . . p. 119. Die Schrift des englischen Philosophen . . . war nichts anderes als die Einwendungen, die Hobbes auf Veranlassung des Paters Mersenne gegen die Metaphysischen Meditationen gemacht hatte. M. Hobbes suchte seit lange eine passende Gelegenheit, sich Descartes bekannt zu zu machen und mit ihm einigen philosophischen Verkehr anzuknüpfen. Er war acht Jahre älter als Descartes und starb erst nach einem langen Leben von 91 Jahren. Er hatte einst sein Griechisch und Lateinisch vergessen, um sich desto vollkommener der scholastischen Philosophie hinzugeben, worin er in seiner Jugend alle Irländer (!) überstrahlte. Da er aber später bemerkte, daß die Leute von Geist sich über ihn lustig machten, entsagte er den eitlen Exerzitien in dieser Art von Philosophie, als nur dazu geeignet, einen Geist zu verderben und Sophistenkniffe zu begünstigen. Um sich einen neuen Weg zur Philosophie zu bahnen, hatte er die schöne Literatur wieder aufgenommen und alle alten Griechen und Lateiner zu lesen unternommen, ohne indessen sich zu ihrem Sklaven zu machen und ohne auch zu vernachlässigen, was die besten Scholastiker oder Modernen ausgedacht hatten, bis endlich die Ratschläge der beiden ersten Philosophen Englands, des Kanzlers Bako und des Barons von Cherbury ihn bestimmten, sich gänzlich aller seiner Vorurteile zu entschlagen und völlig von neuem zu bauen. Er wollte den Anfang machen mit dem Studium der Mathematik, wegen der Gewißheit, der Evidenz und der Sauberkeit ihrer Erkenntnisse . . . Es war hauptsächlich nach dem Jahre 1634, daß er, nach Frankreich gekommen, sich ernstlich der Naturphilosophie hingab, an der er Geschmack gewonnen hatte in den Unterhaltungen des Pater Mersenne, mit dem er in enge Verbindung

[15]) La Vie de M. Descartes II, 118ff.

getreten war, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Religion. Da der Pater ihn darauf hingewiesen hatte, daß alles in der Natur auf mechanische Art geschieht, so hatte er ihm gleichzeitig eine starke Neigung, M. Descartes kennen zu lernen, eingeflößt, von dem er diesen Grundsatz, wie auch die meisten anderen schönen Prinzipien, die Hobbes ihn geltend machen hörte, entlehnte. Aber seine Rückkehr nach England im Jahre 1637 hatte diese Pläne unterbrochen, bis die Lektüre der Abhandlungen [*des Essays*] über die Methode von Descartes diesen Wunsch wiederum in ihm anfachte. Die Unruhen in Groß-Britannien hatten ihn veranlaßt, gegen Ende des Jahres 1640 wiederum sich nach Frankreich zu begeben, wo er in Paris die Ruhe und Sicherheit fand, die er nötig hatte, um seine Philosophie mit Muße auszubilden, und er verband sich enger als je mit dem P. Mersenne und mit M. Gassendi, welche die Hauptratgeber und Begleiter seiner Studien waren. Es war eben um diese Zeit, daß der P. Mersenne ihm die Gelegenheit, die er so lebhaft gewünscht hatte, darbot, einigen brieflichen Verkehr mit Descartes anzuspinnen; und der Pater, als er ihm das Manuskript der metaphysischen Meditationen mitteilte, erklärte ihm, daß er, um die Freundschaft und die Achtung des Descartes zu verdienen, die stärksten Einwände machen müsse, die er gegen dies Werk ausfindig zu machen wisse, und sie dem Autor übersenden, der nicht verfehlen werde, sie mit einer Antwort zu beehren.

[Das folgende handelt von der Art, wie die Einwände des Hobbes gegen D.s Meditationen diesem zugestellt sind und von ihm beantwortet wurden. Die Darstellung Baillets ist hier unrichtig: er vermischt die Antwort Descartes' auf die Einwände mit dessen Antwort auf die kritischen Bemerkungen, die Hobbes zur Dioptrik gemacht hatte. Es handelte sich bei diesen zunächst um „3 Blätter (*folia*)", die Descartes am 20. Januar 1641 durch Herrn van Zuytlichem empfangen hatte, nachdem er schon am 31. Dezember 1640 der Sache mit den Worten (an Mersenne) Erwähnung getan: „M. de Z. ist zurück und wenn sie ihm jenes (Buch von Morin) gleichzeitig mit dem Diskurs des Engländers übergeben, so werde ich sie von ihm empfangen können, voraus-

gesetzt immer, daß er gebeten werde, sie mir rasch zu senden; denn er hat so viele andere Geschäfte, daß er es vergessen könnte." (Tannery, l. c. p. 275). Nach Baillets Darstellung hätte Desc. im Januar an Mersenne seine Entgegnung auf die Kritik der Meditationen gesandt, und dabei seine Besorgnis ausgedrückt, daß „der Rest, den Hobbes ihm zu senden haben werde, nicht besser sein möge". Diese Bemerkung tritt zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach auf; sie bezieht sich aber auf die Kritik der Dioptrik. Bemerkungen über das, was Hobbes gegen die Meditationen vorgebracht hatte, finden sich in Descartes Briefen, soviel ich sehe, nicht. Er schreibt über den ersten Abschnitt jener, unter dem genannten Datum (21. Jan.):

„Ich habe meine Antwort auf ein besonderes Blatt geschrieben, damit Sie es zu seiner Kenntnis bringen können, wenn Sie es für angezeigt halten; und auch damit ich nicht nötig habe, auf den Rest des Briefes zu antworten, den ich noch nicht empfing. Denn unter uns gesagt, ich sehe wohl, daß es der Mühe nicht lohnen wird; und weil es ein Mann ist, der bezeugt, daß er sich aus mir etwas mache, so würde ich bedauern, ihn zu kränken. Ich fürchte nicht, daß seine Philosophie die meine zu sein scheine, obschon er ebenso wie ich, nichts in Betracht ziehen will als die Figuren und die Bewegungen. Das sind allerdings die wahren Prinzipien, wenn man aber Fehler in ihrer Anwendung begeht, so erscheinen sie denen, die ein wenig Verstand haben, so offenbar, daß man nicht so weit zu gehen braucht, wie er es tut, um darin guten Erfolg zu haben." Diesem Briefe war also der lateinische, für Hobbes bestimmte Brief beigefügt, über den Baillet sodann berichtet l. c. p. 122:]

„Obgleich die Sache im Convent der Minimi an der Place Royale eingefädelt war, so fingierte man gleichwohl, daß Hobbes aus England geschrieben und seine Bemerkungen an den P. Mersenne adressiert habe, der sie durch Vermittlung des Herrn van Zuytlichem an Descartes gesandt hatte. Hobbes eröffnete sein Schriftstück mit einer Auseinandersetzung, die nicht die Dioptrik Descartes' anging. Er sprach darin von Gott und der Seele als von körperlichen Dingen, verbreitete sich über seinen *Spiritus internus*,

den er als Prinzip aller Dinge darstellte, und behandelte viele andere Gegenstände, die in keiner Weise Descartes angingen. [Die „vielen" anderen Dinge entwickelt Baillet aus dem einen Worte *reliquis* bei Descartes. Es heißt nämlich in dem Briefe: „*Omittam initium de animâ et Deo corporeis, de spiritu interno et reliquis quae me non tangunt.*" Er geht dann aber doch auf den *Sp. int.* ein, indem er dessen Identität mit seiner *Materia subtilis* in Abrede stellt. Diese Bemerkungen gibt Baillet wieder, indem er schreibt:]

„(Er anerkannte des Hobbes Behauptung nicht) Erstens, weil Hobbes wollte, daß sein *Spiritus internus* die Ursache der Härte sei, während die *Materia subtilis* Descartes' vielmehr die Ursache der Weichheit ist. Sodann, weil es nicht leicht zu begreifen sei, durch welches Mittel der *Spiritus internus*, der seiner Natur nach sehr beweglich sein müßte, so wohl verschlossen sein könnte in den harten Körpern, daß er niemals daraus zu entweichen vermöchte; noch wie er sich einschleichen und hineinkommen sollte in die weichen Körper, wenn sie hart werden. Ohne aber in die Erörterung dieser Meinung des Hobbes sich einzulassen, beschränkte er sich darauf, nur die Gründe zu prüfen, wodurch er seine Dioptrik zu widerlegen unternahm in der Folge seiner Schrift, die in Form eines lateinischen Briefes an den P. Mersenne abgefaßt war. Er faßte seine Antwort in derselben Sprache ab und adressierte sie an den Pater. [In Wirklichkeit bildet die kurze Erledigung des *Spiritus internus* und die Erwähnung von Hobbes' Eingang über Gott und die Seele den ersten Absatz des D.schen Antwortschreibens, das sodann auf folgende Punkte sich einläßt: 1. Hobbes hatte gemeint, daß Descartes' Ausdruck klarer gewesen wäre, wenn er anstatt '*determinatio*' '*motus determinatus*' gesagt hätte.[16]) Descartes läßt dies nicht gelten. 2. Hobbes hatte eingewandt, die Erde müsse die abwärts gerichtete Geschwindigkeit aufheben. Dagegen Descartes: das sei gegen die Hypothese und gegen alle

[16]) Bezieht sich auf Dioptrices Cap. II (ed. Amsterd. 1656): Observandum. quemadmodum motus et in universum omnia genera quantitatum, ita etiam hanc pilae determinationem posse dividi in omnes partes quibus illam constare imaginamur cet.

Erfahrung. 3. Hobbes hatte bei dieser Gelegenheit den Satz aufgestellt, durch keine Kraft lasse sich von der Stelle rücken, was nicht schon der allergeringsten in irgend einem Grade nachgebe („*nulla vi amoveri quod non cedit levissimae*"). Descartes behauptet, dies habe keinen Schimmer von Wahrheit für sich; „denn wer würde z. B. glauben, daß au˙ einer Wage ein Gewicht von 100 Pfund schon ein wenig dem Einpfundgewicht auf der anderen Wagschale nachgebe, weil es einem Gewicht von 200 Pfund nachgibt? Indessen räumt er ein, daß der Teil der Erde, auf den der Ball geworfen wird, ein wenig nachgebe, wie auch der Teil des Balles, der auf die Erde fällt, ein wenig nach innen gekrümmt werde usw. 4. Hobbes hatte die Art der Brechung, die da geschehe, wenn der bewegte Körper selber durch die Medien hindurchgehe, von derjenigen, wenn dies nicht der Fall sei, unterschieden. Descartes bemerkt, beide seien gleichartig, und er habe nicht gesagt, daß das Licht sich leichter in einem dichten als in einem dünnen, sondern, daß es leichter in einem harten als in einem weichen Medium sich ausbreite, ob dies nun mehr dicht oder mehr dünn sei, und dafür zeuge ihm sowohl Demonstration als Erfahrung. 5. Hobbes hatte die Demonstration der Brechung, wie sie in der Dioptrique vorliegt, kritisiert. Descartes belehrt ihn über den zwiefachen und sehr bedeutenden Unterschied zwischen der Brechung eines Balles oder anderer Körper, die ins Wasser einfallen, und der des Lichtes. 6. Fälschlich schreibe ihm Hobbes zu, daß er allen Verlust von Geschwindigkeit an der Abwärtsbewegung messe, da er vielmehr beständig gesagt habe, daß er auf die ganze Bewegung schlechthin bezogen werden müsse. 7. Endlich hat Hobbes selber die Ursache der Brechung erklären wollen; seine Erklärung stehe aber in Widerspruch zu seinem eigenen Satze, den er auf die Beweisführung eines Freundes zurückführt, daß nämlich in der Brechung, wie der Sinus des einen Einfallwinkels zum Sinus des anderen, so die Brechungswinkel sich verhalten. — Diese ganze Polemik bezieht sich auf den zweiten Diskurs der Descartesschen *Dioptrique* „über die Brechung". Wir lassen zunächst Baillet fortfahren]: „Hobbes verfaßte eine lange Replik, die dem Descartes am 7. Februar zuging. Aber der ganze Ver-

kehr dieses friedlichen Disputes hatte seinen Sitz im Pater Mersenne, der das Zentrum davon war, ohne daß Descartes und Hobbes sich sprachen oder sich unmittelbar schrieben. Hobbes, der den Descartes mit vielem Respekt und mit Bescheidenheit behandelte, versuchte seinen *Spiritus internus* zu verteidigen, und indem er hinzufügte, daß er unter diesem *Sp. int.* nichts anderes verstehe als einen feinen und flüssigen Körper, glaubte er damit zu rechtfertigen, daß er gesagt habe, sein *Sp. int.* sei dieselbe Sache, wie die *Materia subtilis* des Descartes, da er den Unterschied nicht sehe zwischen einem feinen Körper und einer feinen Materie. Er antwortete auch auf die Schwierigkeiten, die Descartes in seinen übrigen Annahmen gefunden hatte. [Während der erste Brief, das längere kritische Exposé des Hobbes über die Dioptrik, wovon Descartes zuerst drei, nachher noch acht weitere Folia empfing, für verloren gilt, so ist diese Replik erhalten; jetzt CCXXX bei Tannery, auch Hobbes Opp. lat. ed. Molesw. Vol. V. Hobbes antwortet zunächst auf die Bemerkungen in betreff des *Sp. int.* wie von Baillet angegeben, aber sehr ausführlich, besonders in dem Sinne (*Secundo*), daß er (Hobbes) nicht gesagt habe, durch den Eingang der *Spiritus* würden die Körper hart, durch ihren Ausgang weich, sondern dieselben könnten durch die Heftigkeit ihrer Bewegung harte Körper, wie den Diamant, durch deren Langsamkeit andere und zwar weiche Körper, wie Wasser oder Luft, konstituieren. Zum dritten behandelt Hobbes dann den Punkt, der oben als 1. bezeichnet wurde. Er verteidigt seine Ansicht, daß die Bewegung selber und ihre Geschwindigkeit in der Diagonale als zusammengesetzt aus den Bewegungen im rechten Winkel verstanden werden müssen. Ebenso sucht er 4. (ad 2) zu rechtfertigen, daß beim Aufstoßen des Balles auf die Erde ein Verlust seiner Bewegung stattfinde, und daß das, was D. als *determinatio* oder Richtung verstehe, als Bewegung gedacht werden müsse. Zum fünften geht er auf die Einräumung Descartes' und auf seinen eigenen Satz über die Wirkung des unendlich kleinen Stoßes ein. Er will diesen einfach mathematisch daraus ableiten, daß $2 \times 0 = 0$ sei und daß keine Multiplikation aus Nichts Etwas machen könne. Er habe nicht gesagt, wie D. fälschlich verstehe, daß die kleinste Kraft genüge,

irgend einen Gegenstand von der Stelle zu rücken, sondern nur: der Teil, worauf sie stößt und den sie berührt, keineswegs das Ganze, wozu dieser Teil gehöre. „Wie die vervielfältigte Kraft eines fallenden Balles genügen würde, um die ganze Erde zu bewegen, so genügt die vervielfältigte Kraft eines an die Wagschale aufgehängten Pfundes oder Balles oder wenn man will, einer Feder, um ein Gewicht von 100 Pfund aufzuheben." Die übrigen Stücke von Descartes Entgegnung werden endlich sub 6—10 zurückgewiesen. Baillet fährt fort]: „Der Pater Mersenne, der anfangs nur einen Teil der Schrift des Hobbes an Descartes geschickt hatte, ließ ihm den Rest mit dieser Replik zugehen. Das veranlaßte Descartes zu einer ferneren Antwort auf diesen Rest, weil er wußte, daß etliche gescheite Leute den Inhalt dieses Aufsatzes für wahre und richtige Demonstrationen hielten, obgleich es dem entgegen war, was er selber in betreff der Brechung publiziert hatte. Das ist alles, was er seinem Genius abgewinnen konnte zugunsten des Hobbesichen, dessen er binnen kurzem müde wurde. Anstatt auf die letzte Abhandlung, d. h. auf die Antwort des Hobbes, zu antworten, schrieb er an den Pater Mersenne, um ihm die Gründe auseinanderzusetzen, aus denen er allen Verkehr mit diesem Philosophen alsbald abzubrechen gesonnen sei, um ihn unter den gemeinschaftlichen Freunden behalten zu können, die sich aus der Ferne achten und sich lieben, ohne Umganges zu pflegen. Er teilte ihm aufs neue die Meinung mit, die er von diesem Geiste habe, den er für hartnäckig und sogar für gefährlich in seiner Eigentümlichkeit halte, obschon er nicht begabt sei mit einer großen Richtigkeit noch mit großer Kraft für logisches Denken. Damit aber Hobbes nicht glaube, ihn mit der Polemik erschöpft zu haben und sein Schweigen für Unvermögen halte, sandte er dem Pater Mersenne die Antworten auf das letzte Schriftstück ganz in geordneter Folge (*toutes dressées*). [Die Motivierung des Descartes für seine Abneigung, die Korrespondenz fortzusetzen, findet sich in der Tat in dem Briefe von Leyden, den 4. März 1641 (Tannery CCXXXII p. 320). Baillet verwirrt aber auch hier, und seine Darstellung ist sehr oberflächlich. Er hält die ursprüngliche Kritik des Hobbes und die Replik, von der jetzt die Rede war, nicht

auseinander. Descartes schreibt: „Nachdem ich mit Muße die letzte Schrift des Engländers gelesen habe — dies bezieht sich auf die Replik — finde ich mich durchaus bekräftigt in der Meinung, die ich, wie Ihnen schon vor etwa 15 Tagen kundgegeben, von ihm mir gebildet habe, und ich glaube, daß es am besten ist, wenn ich durchaus keinen Verkehr mit ihm pflege und daß ich zu diesem Behuf mich der Antwort enthalte; denn wenn er das Temperament hat, das ich bei ihm vermute, so könnten wir in keiner Weise miteinander konferieren, ohne Feinde zu werden; es ist viel besser, daß wir bleiben, er und ich, da wo wir sind. Ich bitte Sie auch, ihm nur so wenig als irgend möglich mitzuteilen von dem, was Sie über meine Meinungen, und was nicht gedruckt ist, wissen; denn ich muß mich sehr täuschen, wenn er nicht ein Mann ist, der Ruhm zu gewinnen sucht auf meine Kosten und durch schlechte Praktiken. Wenn Sie also ihm versprochen haben, mich zu veranlassen, auf seine letzte Schrift [die Replik] zu antworten, so wollen Sie mich bitte dahin bei ihm entschuldigen, daß ich mich versichert halte, Sie würden mich viel besser verteidigen, als ich selber mich verteidigen könnte. Und damit Sie hierin weniger Mühe haben, so schließe ich hier mein Gutachten über seine zehn Punkte an.“ Folgt nach diesem französischen Teil des Briefes die Duplik in lateinischer Sprache, und nach dem Schluß (wieder in Französisch) die Worte: „Ich würde mich schämen, Zeit zu vergeuden mit Verfolgung seiner übrigen Schnitzer; denn er macht deren überall in gleicher Weise. Darum glaube ich nicht, jemals mehr antworten zu müssen auf das, was Sie mir etwa noch von diesem Manne schicken können, den ich auf das äußerste verachten zu müssen meine. Und ich lasse mir auf keine Weise schmeicheln durch die Lobsprüche, die er, wie Sie mitteilen, mir spendet; denn ich erkenne, daß er sich deren nur bedient, um desto wahrscheinlicher zu machen, daß er Recht habe, wo er mich tadelt und verleumdet.“ Diese ganze, im Drucke hervorgehobene Stelle ist zum ersten Male publiziert worden von Tannery in diesem Archiv IV, 1891, p. 445. Sie ist, wie man sieht, erheblich schärfer und atmet einen ganz anderen Geist, als die höfliche Ablehnung,

die Baillet daraus gemacht hat. Zwischen diesem Brief aber und der Replik des Hobbes, die *Paris, 7. Febr. 1641* datiert ist, liegt Descartes' Antwort auf den Rest der ursprünglichen Hobbesschen Abhandlung oder auf „die letzten acht Folia", datiert vom 18. Februar und offenbar verfaßt, ehe er die Replik erhalten hatte. Er beschäftigt sich hier zunächst mit einer ironischen Bemerkung des Gegners, daß aus dem Satze . . . folgen würde, der Ball habe Einsicht in geometrische Verhältnisse, eine *Reductio ad absurdum*, die Descartes als unberechtigt zurückweist. Hobbes hatte sodann aufgestellt, bei großer Neigung (des einfallenden Körpers) überwiege der Widerstand des Wassers den Impuls nach unten, was Descartes anerkennt, aber als bloße, fast von selbst verständliche Folgerung aus seiner Darstellung beiseite gelassen haben will. In allem übrigen habe Hobbes ferner von der Brechung gehandelt, „und in seiner ersten Hypothese macht er eine falsche Annahme, daß nämlich alle Aktion lokale Bewegung sei". „Denn wenn ich z. B. auf einen Stock gestützt die Erde drücke, so wird die Tätigkeit meiner Hand dem ganzen Stock mitgeteilt und geht bis an die Erde weiter, obwohl wir doch auf keine Weise annehmen, daß der Stock bewegt wird, auch nicht, wie er tiefer unten annimmt, auf unwahrnehmbare Weise." Aus dem Folgenden geht hervor, daß Hobbes in seiner Kritik eine Reihe von „Hypothesen" aufgestellt und eine Reihe von Thesen daran geknüpft hatte. Von den Hypothesen behandelt Descartes noch die fünfte, daß die Luft weniger Widerstand leiste gegen die Bewegung des Lichtes als Wasser oder Glas; dies sei nicht wahrscheinlich gemacht und von ihm (Descartes) sei das Gegenteil in der Dioptrik bewiesen. Eine Wahrscheinlichkeit für jene Hypothese folge nicht daraus, daß die Luft leichter der Bewegung der Hände nachgebe, als Wasser und Glas; denn die Aktion des Lichtes finde nicht in Luft und Wasser selbst, sondern in der feinen Materie, die in den Poren dieser Körper enthalten sei, statt. Der in der früheren Antikritik von ihm (Descartes) aufgestellte Satz, daß das Licht leichter sich fortpflanze in einem harten als in einem weichen (Medium), sei dahin zu verstehen, daß die Härte nur auf die Bewegung der feinen Materie, nicht auf den Tastsinn unserer Hände bezogen werden

müsse; es folge aber nicht etwa daraus, daß die Brechung viel stärker sein müsse im Glase als im Wasser. Die von H. aufgestellten Thesen werden dann kurz, zum Teil als auf der ersten Hypothese beruhend, widerlegt, oder aber als richtig, weil mit seinen (Descartes') Sätzen übereinstimmend, anerkannt. Den hauptsächlichen Irrtum des Hobbes sieht er aber in dessen Erklärung der natürlichen Ursache der Strahlenbrechung; diese Erklärung sei durchaus fiktiv und im Widerspruch mit den mechanischen Prinzipien. Fiktiv, weil er den Strahlen eine Breite ohne Grund („gratis") beilege, unmechanisch unter anderem, weil er bei dem Übergang des Strahles aus einem dichteren in ein dünneres Medium die Geschwindigkeit der Bewegung gesteigert werden lasse, ohne jedoch eine Ursache dieser Steigerung angeben zu können. Die übrigen Sätze werden knapp erledigt und führen zu dem Schlusse, daß sich nicht das geringste Argument in der ganzen Abhandlung finde, das von seinen eigenen verschiedenen sei und zugleich als wahr und rechtmäßig angesehen werden könne. — Eine Replik des Hobbes auf diesen Teil der Antikritik ist nicht vorhanden. Der in den handschriftlichen Briefen an Mersenne jetzt gefundene, von Tannery zuerst, dann hier von neuem herausgegebene Brief des Hobbes ist eine Antwort auf die **Duplik** des Descartes. Sie behandelt zunächst die von jenem behauptete Identität seines *Spiritus* mit Descartes' *materia subtilis.* Sodann wehrt sich der Engländer mit Emphase gegen den Vorwurf Descartes', daß er von ihm entlehnt habe. Er beruft sich darauf, daß er schon im Jahre 1630 in Gegenwart des Grafen Wilhelm v. Newcastle und seines Bruders Sir Charles Cavendish, den er als seinen und Mersennes gemeinschaftlichen Freund bezeichnet, jene Lehre über Wesen und Erzeugung von Licht und Schall, „sowie aller Vorstellungen oder Ideen" dargelegt habe, „eine Lehre, die Hr. Descartes jetzt verschmäht". [Hobbes hat diese Versicherung später in einer Widmungsepistel an den Earl of Newcastle wiederholt, vgl. *English Works* VII p. 468 (von Molesworth zuerst ediert). Vgl. Hobbes' Leben und Lehre S. 101.] „Dies sage ich deshalb, damit er nicht etwa später einmal diese Lehre anerkennt und dann sage, sie sei begründet in seinen Prinzipien." „Seine Prinzipien sind keine und er braucht keine

Fundamente, da er kraft seines Geistes in der Luft aufbauen kann was er will." Überdies werde aber Mersenne bezeugen, daß er (Hobbes), vor sieben Jahren, also 1634, „als ich zum ersten Male in eurem Hause (d. h. im Convent der *Minimi*) mit Ihnen mich unterhielt über die Rückkehr der Bogensehne (in ihre ursprüngliche Lage) in Gegenwart des Herrn von Beaugrand", als Grund angeführt habe die auch jetzt supponierte innere Bewegung der *Spiritus*.

Er unternimmt sodann, den Unterschied zwischen determinierter Bewegung und Determination der Bewegung ausführlicher darzustellen. Es seien 1. Bewegung und determinierte Bewegung ein und dasselbe unter verschiedenem Namen; 2. als Determination der Bewegung könne nur die Aktion des stoßenden, nicht die Bewegung des gestoßenen Körpers verstanden werden; passivisch verstanden würde es dasselbe bedeuten wie die Bewegung, d. h. die bestimmte Bewegung selber. Auf welche Art verstehe Descartes, daß eine Determination (Richtung) in der Bewegung enthalten sei? etwa als in ihrem Subjekte? In der Tat sage ja D., eine determinierte Bewegung verhalte sich zur Determination der Bewegung, wie ein ebener Körper zur Ebene oder Oberfläche desselben Körpers; die Ebene sei allerdings in einem Körper wie ein Accidens in seinem Subjekte. Das Verhältnis hätte vielmehr so ausgedrückt werden müssen: eine determinierte Bewegung verhält sich zur Determination der Bewegung wie eine determinierte Oberfläche (eben oder rund u. dgl.) zur Determination der Oberfläche (d. h. ihrer Ebenheit oder Rundheit). — Die übrigen Punkte erörtern von neuem die Probleme der Zusammensetzung von Bewegungen und Geschwindigkeiten. Dabei räumt er ein, daß er in seinem Briefe vom 7. Februar (der Replik) einer irrtümlichen Demonstration sich bedient habe; die Sache sei aber darum doch richtig. Am Schlusse beschwert er sich über unbillige Behandlung abseiten Descartes', der ihm mit Unrecht vorwerfe, daß er absichtlich ihm das Wasser habe trüben wollen. Er gibt diesen Vorwurf absichtlicher Trübung zurück mit Hinweisung auf eine Stelle der Dioptrik, wo Descartes sich durch eine unrichtige Zeichnung eine spätere Demonstration habe erleichtern wollen. — Auf diesen Brief ist dann Descartes nochmals eingegangen, und damit geht die Polemik

zu Ende. Diese letzte Entgegnung war bisher beziehungslos, da der hier vorliegende Brief des Hobbes nicht bekannt war. Sie ist in der Clerselierschen Ausgabe der Descartesschen Briefe lateinisch und französisch wiedergegeben, aber, wie Tannery nachweist (p. 353), ist in diesem Falle die lateinische Fassung nicht das Original, sondern eine Rückübersetzung, und zwar eine fehlerhafte und ungenaue. Tannery beschränkt sich deshalb darauf, den französischen Text abzudrucken (CCXXXVI p. 353, 357). Im Eingang dieses letzten Schreibens mißdeutet Descartes die apologetische Äußerung des Hobbes über seine Erklärung des Lichtes und des Schalles seit 1630 dahin, daß dieser den Argwohn ausgesprochen habe, diese sei bis zu ihm (Descartes) gelangt, was eine kindische und belachenswerte Vorstellung sei. „Wenn seine Philosophie so beschaffen ist, daß er fürchtet, man werde sie ihm rauben, so möge er sie publizieren. Was mich betrifft, so verspreche ich ihm, daß ich mich keinen Augenblick beeilen werde, um seinetwillen die meine zu publizieren.“ Im ferneren Verlauf wird die Erörterung über Determination der Bewegung usw. nochmals aufgenommen. Descartes findet seine letzten Räsonnements ebenso schlecht wie alle anderen, die er von ihm gesehen habe. An der Stelle der Dioptrik, wo er ihm die ungenaue Zeichnung zur Last lege, handle es sich um einen Druckfehler. Und was er als der Erfahrung widerstreitend anführe, darin täusche er sich völlig, denn in dieser Hinsicht sei die Erfahrung veränderlich, je nachdem die Sache, die ins Wasser geworfen sei, und die Geschwindigkeit, mit der sie bewegt werde, wechsle. Ein grober Ausfall darüber, daß ihm der Druckfehler zur Last gelegt worden sei, schließt sich an. „Und endlich, wenn er sagt, daß ich denjenigen Teil seiner Schriften billige, auf den ich nicht zurückkomme, und worüber ich überhaupt kein Wort sage, so täuscht er sich von neuem: denn es ist vielmehr wahr, daß ich dem nicht genug Bedeutung beigelegt habe, um zu glauben, daß ich mich zu der Widerlegung hergeben müsse.“

Die ganze Kontroverse nachzuprüfen, wird sich vielleicht für den verlohnen, dem neben dem Interesse für die Regesten des Hobbes und Descartes noch die Kenntnis und Neigung zum Erforschen der

Entwicklung der physikalischen, speziell der optischen Begriffe im 17. Jahrhundert, zur Seite steht.[17])

2. Hobbes an Mersenne. Ibid. Ungedruckt. Reverende Pater Cum venissem te visurus, negassetque Janitor te ad accipiedos amicos satis firmae valetudinis esse, discessi tristis metuens ne gravius aegrotassis quam sperassem. Jam tristitiam literae tuae propria manu scriptae abstulerunt. Librum quem mihi dedisti de Vacuo perlegi quantum potui attentissime. Novae authoris de elementorum mixtione cogitationes, experimentis Toricelli et Paschalis non satisfaciunt, neque si satisfacerent, ob eam rem possibilitatem Vacui tollunt, quia positio Vacui iisdem experimentis satisfacit facilius elegantiusque. Sed profecto illius ordinis homines, ut qui soli docti, se recte philosophari soli videri cupiunt, hoc omnino habent, ut quicquid ab aliorum ingeniis novi existat, id summo conatu oppugnent. Itaque de Vacuo censeo summatim idem quod ante censui, esse minima loca quaedam, nunc haec nunc illa, in quibus corpus nullum inest et sic contingere in natura sua actione naturali solis, ignis, aliorumque, si qua sunt, corporum calefacientium. horum enim actio talis est, ut corpora vicina agitent partesque

---

[17]) Hierbei wären die noch ungedruckten Stücke der optischen Beiträge des Hobbes heranzuziehen. Von dem lateinischen Traktat, aus dem ich einige Auszüge im Appendix meiner Ausgabe der *Elements of Law* publiziert habe, besitze ich in Abschrift noch eine Reihe von umfangreichen Kapiteln.

Durch diese zieht sich die kritische Auseinandersetzung mit Descartes hindurch. Hier wie in dem Briefe, der allem Anschein nach nicht viel früher verfaßt worden ist, wird die Dioptrik häufig mit Anführung der Seitenzahlen zitiert. Sie geschieht nach der 1637 erschienenen ersten Ausgabe, die jetzt sehr selten geworden ist; für die philosophische Literatur im heutigen Sinne besonders dadurch merkwürdig, daß sie auch die erste Ausgabe des *Discours* ist. In der kgl. Bibliothek zu Berlin ist das Buch nicht vorhanden, das Exemplar, welches mir vorliegt, gehört der Stadtbibliothek zu Hamburg und stammt aus dem Nachlaß des Adolph Tassius. Ich finde bei Ueberweg und bei Falckenberg das Buch erwähnt als den Titel *Essays Philosophiques* tragend. Nach diesem Exemplare ist das nicht richtig. Es führt den Titel: „*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géometrie qui sont des essais de cete Methode. A Leide de l'imprimerie de Jan Maire CIↃIↃCXXXVII Avec Privilege.*“ Daß es gleichzeitig eine Ausgabe mit anderem Titelblatt gegeben habe, ist nicht wahrscheinlich.

ipsarum dissipent unam in alteram illidentia. qua actione vacua quaedam spatiola necessario oriuntur. Habet etiam libellus hic dictiones quasdam, quas nulla sequitur rerum imaginatio, quales sunt *Legereté mouvante, pesanteur effective. Esprits de feu*, cum nihil dici possit *moveri* neque *Effectivum* praeter Corpora, levitas autem et gravitas accidentia nimirum potentiae passivae. et quod attinet ad *spiritus ignis*, sive *spiritus ignitos*, imaginari nullo modo possum, ignem ipsum, separatum a carbone, ligno, aliave materia comburente aliud esse praeter spiritum, hoc est corpus subtilissimum, ab ipso combustibili velociter evolans sive expulsum, qua velocitate aer vicinus impulsus, motu usque ad oculum pertinente, facit ut concipiamus inde Lumen propter quod appellamus ignem id quod ante carbonem dicebamus. Videtur autem sibi etiam aliquando contradicere.

Nam in capite de Thermometro, cum rationem ex aethere suo reddidisset quare aqua videtur descendere (nempe aethere qui in ea erat ascendente) redditurus rationem quare cessante calore eadem aqua denuo ascendit, dicit hanc *aetherem repetere illum eandem mixtionem quam ante habuit ut rem mundo propriam sive naturalem.* pag. 19 li. 25. Hoc autem fieri non potest nisi aethere descendente. Dicit autem postea pag. 30 li. 17. *Eam esse Aetheris Inclinationem ut supra aerem atque alia omnia Elementa ascendat.* id quod antedictis est contradictorium. Plura de hac re hoc tempore non scribam quia causam quare Argentum vivum semper subsistit in tubo ad certam unamque ab argento vivo quod in vase est distantiam, nondum perspicio, ergo cogitandum est de ea, donec te revisam, quod erit favente Deo circa medium tempus quadragesimae. Interea ἔῤῥωσο. Paternitatis tuae Rev[dae] observantissimus

S. Ger. Feb. 17 Tho: Hobbes.
1648

Auf der Rückseite des Blattes hinzugefügt:

Quoniam dicitur in tubo unde argentum vivum descendens locum relinquit vacuum, fieri per illum locum visionem, ex quo sequatur actionem lucidi corporis propagari per vacuum, id quod mihi impossibile videtur, experiaris velim, si potes, qua figura rerum per illud vacuum perspectarum imagines apparent, ne forte transmissio

illa radiorum fiat non per ipsum vacuum, sed per corpus tubi, qui vacuum includit, ac hinc circulari.

cupio etiam scire quale miraculum illud sit de quo scribis naturale sudorum.

Auf der Rückseite des zweiten Blattes:

An Reverend pere, le pere
Mersenne, aux Minimes, pres
La place Royale
a Paris.

3. Hobbes an Mersenne. Bibl. nat. Nouv, acqu. franç. Ungedruckt.

Mon Reverend Pere

Je ne trouve rien dans mon discours touchant la Refraction contre mon sens, si ce n'est des fautes de l'impression, les quelles ie ne scauray Corriger toutes, sans le lire tout entierement et avec tres grand soin, et plus de temps que ie ne scauray employer en present. J'ay corrigé la dernière figure qui est au page 589 faussement marquée. J'ay corrigé aussi quelques lettres au page 472. Pour celuy de Monsieur Werner, ie croy qu'il est bien, mais ie ne l'ay pas examiné diligemment.

Ce que Mons[r] Werner a fait touchant la monnoye, est en Anglois, et fort long et mal aisé a lire, ny scay je entre quelles mains il l'a laissée; pour moy, l'ayant lu je l'ay rendu a Mons. Candish qui me l'avoit presté.

Pour les points les quels vous m'aviez proposé a mediter, je les ay oubliez. Si vous me les proposerez encore une fois je feray tout ce que ie pourray pour vous satisfaire.

Quand le prince sera de retour a St. Germains, s'il fait quelque demeure ici (car ie ne scay sil retournera bien tost en Angleterre) ie tascheray de essayer sa lunette (s'il est possible) avec vous en vostre maison. mais ie doute qu'il sera bien difficile, si ie n'y mene avec moy celuy qui en a la garde.

Je vous envoye aussi un papier dans lequel i'ay tasché d'expliquer la maniere de Reflexion, et comment ces trous dont vous parlez n'empeschent pas que les angles de l'incidence et la Reflexion ne soyent egales.

Voyla tout ce que i'ay pour le present a respondre a la vostre du 15$^{me}$ du Juin. Excepté que je suis fort marri de vostre mal de dents dont ie suis le plus sensible pour avoir esté fort souvent travaillé du mesme mal. Dieu vous en guerie bientost, et vous garde aussi de toute autre maladie.

St. Germ. Juin 19$^{me}$ Vendredi 1648 — Vostre serviteur tres humble Tho: Hobbes.

Anmerkungen zu diesen beiden Briefen werden unter „Hobbes-Analekten III" folgen.

# IV.

# Philolaus.

By

Prof. **Wm. Romaine Newbold,** University of Pennsylvania, America.

Boeckh's monograph upon Philolaus ("Philolaos, des Pythagoräers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes", Berlin 1819, pp. 200) has left little for others to do. His collection of fragments contains nearly everything of importance, and in his interpretation both of individual passages and of the system as a whole, he displays an insight the more astonishing when one remembers how imperfectly the development of early Greek philosophy was at that time understood. Yet there remain in the fragments several passages of which neither Boeckh nor any of his successors has been able to give a satisfactory interpretation. Of these I shall examine two. The first is the function of "embodying" and "splitting" ratios, which function Philolaus ascribes to number, and the meaning of the reference to the gnomon. The second is the nature of the principles assumed by Philolaus and termed by him *περαίνοντα* and *ἄπειρα*. If the results which I shall reach are sound, they will lead to a revision, in certain important particulars, of the accepted views as to the details of the Philolaic cosmology.[1])

Stobaeus Ecl. I. proem, cor 3 (p. 16, 20 Wachsmuth) FV p. 253—254.

[1]) I quote as "FV" Prof. Diels' epochmaking work, "Die Fragmente der Vorsokratiker", Berlin, 1903: as "D", his "Doxographi Graeci", Berlin, 1879. In quoting passages contained in either of these books, I use Diels' text and orthography, unless the contrary is stated.

θεωρεῖν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὴν οὐσίαν τῶ ἀριθμῶ καττὰν δύναμιν ἅτις ἐστὶν ἐν τᾶι δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα . . . δύναμις καὶ τᾶς δεκάδος. ἄνευ δὲ τούτας πάντ᾽ ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ.

"One should judge the deeds and the essence of Number by the virtue that is in the Ten, for it is great, all-perfecting and all-achieving, and is the origin and leader both of divine and celestial life and of that of man, sharing ... power of the Ten also. Without it all things are indefinite and vague and indistinct.

γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ᾽ αὑτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία. νῦν δὲ οὗτος κατὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων.

For the nature of Number is able to enlighten, guide and teach every man as regards every thing perplexing and unknown. For of Things not one would have been plain to anyone, either as they are to themselves or as one is to another, did not Number and its essence exist. As it is, fitting them to the soul, it makes them all knowable to sense and comparable one with another, in the manner of the gnomon, embodying and splitting the several ratios apart of the Things both of the indeterminate and of the determining.

ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.

You would see the nature of Number and its virtue prevailing not only in Things supernatural and divine, but also in the deeds and words of men, in them all and through them all, and in all operations of the crafts and in music.

ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ

The nature of Number, of which

ἀριθμῶ φύσις, οὐ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτῶ ἐστι. τᾶς τῶ [τοι?] ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί.

ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶι φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶι τῶ ἀριθμῶ γενεᾶι.

is Harmonia, admits no untruth, for untruth is not akin to it. Untruth and envy belong to the indeterminate and unintelligent and irrational nature.

Untruth never breathes[2]) into Number, for untruth is a foe and enemy to its nature, but truth is of Number's house and bred with its kin."

There is in this fragment but one passage the meaning of which is not clear. Philolaus ascribes both to number and to the gnomon the function of making things "knowable to sense and comparable one with another", and at least to number, that of "embodying" and "splitting" the ratios of things both indeterminate and determining.

The word "embodying" (σωματῶν) was first suggested by Boeckh as a substitute for the meaningless σωμάτων of the MSS. He thinks that Number "embodies" things because Body is the third power of number; the meaning of "splitting" he does not explain, but connects it with the notion that the void enters into and splits the numbers.[3])

It is not safe to allege that this or any other possible parallel between numbers and things was not and would not have been drawn by a Pythagorean. But the function here ascribed to number

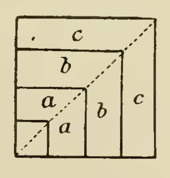
---

[2]) Probably an allusion to the well known Pythagorean doctrine that the original One was split up by inhaling the Void from without.

[3]) p. 144. Im folgenden habe ich nichts mit der Lesart σωμάτων anzufangen gewußt und daher aus Vermutung σωματῶν gesetzt: wonach nun zweierlei von der Zahl bewirkt würde, erstlich, daß sie den Dingen Körper gibt, indem der Körper die dritte Potenz der Zahl ist: dann, daß sie die Verhältnisse des Begrenzten und Unbegrenzten scheidet: durch beides, durch das Körperlichmachen und die Sonderung, letztere mag nun gedacht sein, wie sie wolle (vgl. St. 12 im Anfang), werden die Dinge allerdings erst bestimmt erkennbar für die Empfindung." In the section referred to, 12, p. 108, Boeckh says, in speaking of the Pythagorean notion that the οὐρανός inhales τὸ κενόν from without, — "dies Leere sei zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur, und die Getrenntheit der Naturen habe überhaupt hierin ihren Grund."

is certainly not in keeping with the point of view of the Philolaus fragments in general or of this one in particular. Number is here identified with what later philosophy termed the formal as against the material element in things. It is the principle of unity that "locks together" into a ἁρμονία the diverse things of which the world is made; it is the sole object of knowledge, and is also the instrument by which we compare one thing with another and determine their relation. It is the defining principle: without it all things would be confused and indistinguishable. In this context it is meaningless to add that number makes things corporeal. The functions of number of which Philolaus is speaking are of the opposite type.

The "gnomon" Boeckh takes in its geometrical sense; the object known is surrounded and comprehended by the knower as each of the gnomons *a b c* surrounds and comprehends that part of the square that lies within it, thus symbolising the original concord and adaptation between knower and known.[4]) This interpretation is fairly satisfactory so far as the function of "fitting things to the soul" is concerned, but it leaves the other unexplained. Yet it is not difficult to give a more probable explanation of the way in which the gnomon makes things knowable to perception and comparable one with another.



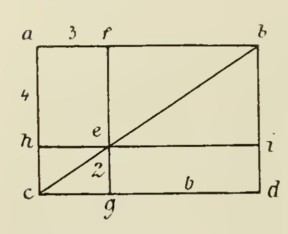

At a quite early period the Pythagoreans devised a method of performing mathematical operations which has since been happily termed "geometrical algebra."[5]) The substance of this geometrical algebra is found in the second book of Euclid and in a few propositions of the first and sixth. By its aid the Pythagoreans discovered many formulae for the multiplication and division of binomials and were enabled to perform many of the operations

[4]) p. 144" . . . nach dem Philolaischen Bruchstücke scheint man in den gnomonischen Verbindungen ein Bild der Befreundung und Vereinigung erblickt zu haben, welche unser Schriftsteller nicht ungeschickt auf die Erkennbarkeit der Dinge anwendet, indem das Erkannte von dem Erkennenden umfaßt und ergriffen wird: wobei eine ursprüngliche Übereinstimmung und Anpassung, wie des Gnomon um sein Quadrat herum, vorausgesetzt wird."

[5]) Zeuthen, "Die Lehre von den Kegelschnitten im Altertum", pp. 1—38. Heath, "Apollonius of Perga", pp. ci-cxi.

for which we now employ arithmetic or algebra. In fact, the ablest Greek mathematicians long preferred these geometrical methods to the direct manipulation of numbers on account of their greater simplicity as compared with the clumsy and laborious processes of λογιστική.

Now the methods of geometrical algebra were in large part based upon the properties of the gnomon. If through a point *e* on the diagonal *cb* of the parallelogram *abcd* parallels *fg* and *hi* be passed, it is easy to prove (Euclid I. 43) that the complementary parallelograms *ae* and *ed* of the gnomon *acdief* are equal. Since each is equal to the product of its base by its height, or, in a rectangle, of one side by the other, those products are equal ($ah \times he = eg \times gd$), and either dimension of one is the quotient reached by dividing its other dimension into the product of the two dimensions of the other $\left(\frac{ah \times he}{eg} = gd\right)$. The famous "application theorem" (Euclid I. 44) either uses or proves the following principles:




(1) Any triangle can be converted into a parallelogram (*ahef*) containing a given angle (*ahe*) (Euclid I. 42).

(2) Upon the prolongation of one side (*fe*) of the parellelogram a quantum (*eg*) can be taken equal to any given line.

(3) The remainder of the figure including the parallelogram *ed* can be constructed.

By the aid of these principles it was easy to express in terms of lines or planes the results of adding, subtracting and dividing all quantities capable of being represented by a parallelogram such as *ahef*, and that by the use of no other instruments than a ruler, compass and square. Numbers were in no way involved in the process. Suppose the quanta are given as rectilinear polygons. They are in the first place all resolved into triangles; all the triangles are reduced to parallelogram scontaining a given angle—preferably a right angle. By the aid of the application theorem the parallelograms are reduced to a series of parallelograms containing

the common side *eg*. They are then "knowable to sense and comparable one with another". They can be added by juxtaposition, — subtracted by superposing one upon another and noting the difference. The height of one compared with that of another gives the quotient of that one by the other. By measuring the resulting quanta they can, if commensurable, be expressed in numbers, but if not commensurable they can still be used in further computations by similar geometrical methods.

Of the many uses to which this theorem was put, perhaps the most common was that of *division*. So universal indeed was its use in that connection that the very word "apply" came to be synonymous with "divide", and the scholiast upon Euclid VI. 27 can remark, "Division is termed among the mathematicians 'application', for to 'apply' a number to a number" (as for example *ahef* to *eg*) "is to divide the larger by the smaller, i. e. to 'show how many times the smaller is contained in the larger."[6])

Philolaus' meaning is now, I trust, clear. It is no longer necessary, in order to compare various areas, or quanta represented by areas, to reduce them by the aid of the gnomon to parallelograms having a common side. It is now possible to measure their areas directly and, by the newly discovered properties of number, to add, subtract, multiply, and divide the *numbers* with full assurance that the results will faithfully represent the figures. Number then takes the place of the gnomon in making things "knowable to perception and comparable one with another."

Turning now to the second question, — in what sense can number be said to "embody and split the ratios"? Among the many meanings of the word λόγος is that which I have rendered by "ratio". The term is not quite appropriate, — certainly not in the earlier days of Greek arithmetic, for λόγος then denoted a concept of much more limited content than does our "ratio". It was essentially an "expression" for one of two quanta in terms of the other. It was reached by measuring the larger by the smaller

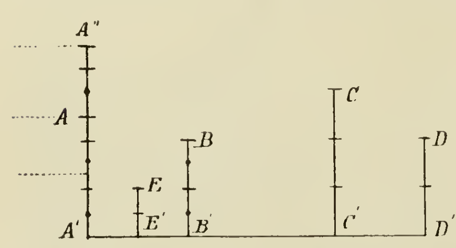
[6]) Vol. V. Heiberg, 347.20 παραβολὴ παρὰ τοῖς μαθηματικοῖς λέγεται ὁ μερισμός· παραβαλεῖν γὰρ ἀριθμὸν παρὰ ἀριθμόν ἐστι τὸ μερίσαι τὸν μείζονα εἰς τὸν ἐλάττονα ἤτοι δεῖξαι, ποσάκις ὁ ἐλάττων περιέχεται ὑπὸ τοῦ μείζονος.

and the smaller by the remainder, repeating the process until there was no remainder. Throughout the entire history of Greek arithmetic the λόγοι retained names suggesting the actual performance of this process. Unity, equality, is the fundamental λόγος. Those that differ from unity by only one aliquot part of the smaller quantum are named by reference to that part, e. g. ἐπίτριτος "a third over" = $1\frac{1}{3}$, ἐπιτέταρτος "a fourth over" = $1\frac{1}{4}$, etc. And the other terms are formed in analogous fashion, — I need not here recount them.

In a passage dealing with Number the mathematical use of λόγος has a *prima facie* claim to consideration.

"Splitting" a λόγος is a familiar term in the later arithmetic[7]) although the word generally used to designate it is not σχίζειν but διαιρεῖν. Its correlate is "compounding", συντιθέναι.

Let the lines $AA'$ and $BB'$ represent the λόγος $\frac{5}{4}$, and let $CC'$, $DD'$ represent the λόγος $\frac{3}{2}$. The first λόγος is an expression for $AA'$ in terms of $BB'$; the second, an expression for $CC'$ in terms of $DD'$. To "compound" the λόγοι means „to take of $AA'$ a part ($A''A'$) which when measured in terms of $AA'$ is the λόγος $\frac{3}{2}$, and then to express that part in terms of $BB'$ (= $\frac{15}{8}$). This is what we term multiplying the fractions $\frac{5}{4}$ and $\frac{3}{2}$.




Conversely, to "divide" the λόγος $AA'$, $BB'$ ($\frac{5}{4}$) means, "Instead of expressing $AA'$ in terms of $BB'$, express it in terms of a third quantum, say $EE'$ (= $\frac{5}{2}$) and the latter in terms of $BB'$ ($\frac{1}{2}$). This is equivalent to our "factoring" the fraction $\frac{5}{4}$ into $\frac{5}{2} \times \frac{1}{2}$. The process which we now term division of fractions was not distinguished by the Greek arithmeticians from multiplication ($\frac{4}{3} \div \frac{2}{3} = \frac{4}{3} \times \frac{3}{2}$).

---

[7]) e. g. cf. Nicom. Int. Arith. II. 5, pp. 80—82, Hoche. Porph. Com. in Ptol. Harm., ed. Wallis, pp. 292, 318 sqq. passim.

If σχίζων here means "factor", σωμάτων must be a corrupt reading behind which lurks a term as nearly equivalent to συντιθείς as σχίζων is to διαιρῶν. I am inclined to believe that it was συνάπτων, although a better suggestion may be forthcoming.

Number then not only makes quanta directly comparable one with another, but also multiplies and factors the ratios. No doubt before arithmetical methods of multiplying and factoring fractions were discovered the Pythagoreans were compelled to resort in each case to direct measurement. To what arithmetical methods in particular Philolaus here refers I would not venture to say, as all the evidence that I have met with belongs to a very late period. But it is safe to say that they must have been very crude and cumbersome. The scholia upon Euclid VI. def. 5 give many illustrations of the later methods of compounding and dividing ratios. One only (No. 7, Heiberg V. 329, 18) employs our present ordinary method of multiplying fractions $\left(\frac{a}{b} \times \frac{c}{d} = \frac{ac}{bd}\right)$. The most common method seems to have been that of No. 6 (i. e. $1\frac{1}{3} \times 1\frac{1}{2} = (1 \times 1) + (\frac{1}{3} \times 1) + (\frac{1}{2} \times 1) + (\frac{1}{3} \times \frac{1}{2}) = 1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{2} + \frac{1}{6} = 2$), though the ratios were often (Scholium 3) first expressed in sexagesimal terms.

In both these passages, then, Philolaus celebrates the glories of Number regarded as a substitute for geometry in the actual performance of mathematical calculations. The significance of this point of view I shall consider later.

Thus far I have tacitly assumed that the περαίνοντα and the ἄπειρα are things the λόγοι of which were capable of determination by the geometrical and arithmetical methods of the Pythagoreans. If so they must both be not only quanta but finite and, in theory at least, measurable quanta. If so, what are they? At the risk of seeming to beg the question I shall render the words by "Indeterminates" and "Determinants".

The relevant fragments are these:

1. Diog. Laert. VIII, 85, FV p. 249, 38.

| | |
|---|---|
| ἁ φύσις δ' ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ | "The Nature in the Cosmos is joined out of both Indeterminates |

ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα.

and Determinants, both the whole Cosmos and all the things in it."

2. Stob. Ecl. I, 21, 7 a (p. 187, 14. W), FV p. 250, 4.

ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον ⟨ἢ περαίνοντα μόνον⟩ οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

"Of necessity existing things are all either Determinants or Indeterminates, or both Determinants and Indeterminates; Indeterminates only ⟨or Determinants only⟩ they could not be. Since then they plainly are not (composed) either entirely of Determinants or entirely of Indeterminates, it is therefore clear that the Cosmos and the things in it are joined together out of both Determinants and Indeterminates. This is made plain by those in the works also. For those of them (that consist) of Determinants, determine (or are determinate?) those (that consist) of both Determinants and Indeterminates determine and do not determine (are and are not determinate?) those (that consist) of Indeterminates are plainly indeterminate".

3. Jambl. in Nicom. p. 7, 24 Pistelli; FV, p. 250, 16.

ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων, κατὰ τὸν Φιλόλαον.

"The very thing to know will absolutely not exist, all things being indeterminate - according to Philolaus."

4. Stob. Ecl., I. 21, 7 b (p. 188, 5 W) FV, p. 250, 19.

καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου.

"Every thing one can know contains number, for nothing can be either thought or known without it."

5. Ibid., I. 21, 7c (p. 188, 9 W) FV, p. 251, 1.

ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει.

"Number possesses two proper kinds, odd and even, and a third blended of both, the Even-odd" (i. e. product of an odd number by two), "but of either kind there are many forms, which each thing its very self exhibits."

Ibid. 7d. FV, p. 251, 6.

περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· ἁ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀίδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν γε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ' ἁμῶν γε γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τᾶς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ᾡτινιῶν ἅδε τρόπωι ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῆ ἀνάγκα τᾶι

"As regards Nature and Harmonia[8]) the case stands thus: the substance of things, which is eternal, and their very Nature, may be known by the gods and not by men, except indeed that none of the things that exist could have become known by us did not the substance of the things of which the Cosmos consists exist, both of the Determinants and of the Indeterminates. But inasmuch as the principles were not alike nor of the same kind, it would have been impossible for them to be ordered in a Cosmos, had not Harmonia been superimposed upon them,

[8]) The nearest English equivalent of Philolaus' untranslatable "Harmonia" is perhaps "harmonious system". To the musical theorist it denoted primarily a combination of Fourths of such a kind that the notes in each Fourth are melodically related to those in the others. The diatonic octave is the simplest form of such a Harmonia. But in applying it to the constituents of the universe the melodic element proper drops into the background and the word denotes (1) such a combination of these constituents as will present to the mind of the mathematician the numerical relations of the musical scales; (2) those very relations, conceived as a substantial something capable of holding the constituents together.

τοιαύται ἁρμονίαι συγκεκλεῖσθαι, οἵαι μέλλοντι ἐν κόσμωι κατέχεσθαι.

in whatsoever way it was done. Now things that were alike and of the same kind stood in no further need of Harmonia, but the unlike and not of the same kind and not equally apportioned needs must be locked together by some such Harmonia as they would be held in a Cosmos by."

(The remainder of this fragment identifies "Harmonia" with the octave and describes it as consisting of a Fifth, in which are three tones and a semitone, and a Fourth, in which there are two tones and a semitone.)

That the Determinants and Indeterminates are not *numbers* is made highly probable by the passage already discussed, in which number combines and splits the λόγοι of both and is thereby distinguished from them. If not among numbers, it is most likely, in view of Pythagorean traditions, that they will be found among the objects of geometry.

One is at first inclined to identify the ἄπειρα with the infinitely divisible parts of extension. This notion is known to Plato and is extremely common in the later writers. But it cannot be introduced here without doing violence to the language. In No. 2. it is clear that Philolaus supposes that the "works" to which he appeals are objects familiar to his readers. What familiar objects can be said to consist either of limits without extension or of extension without limits?

These "works" will, I think, supply the needed clue.

The word has so many meanings that it is difficult without the aid of a clear context to fix that which it bears in a given case. But it must denote familiar objects and probably denotes objects capable of falling under the scope of geometry.

One of its most common earlier meanings is that of "cultivated fields", and I think this notion makes the context intelligible. The ἄπειρα would be patches of indeterminate, i. e. of no definable, shape, the περαίνοντα would be patches of some definable shape or

shapes. The form of the statement suggests Euclid VI, 20, "Similar polygons divide into similar triangles equal in number", and if one endeavors to apply the same conception here it still further narrows the meaning of περαίνοντα. Farms which consist of *similar* component patches are themselves similar, those that divide into dissimilar patches are dissimilar, those that divide into patches some of which are similar while others are dissimilar, are themselves in part similar and in part dissimilar.

This statement does not express all the necessary conditions. The lines by which the farms are divided into patches must be drawn from and to homologous points upon the periphery of each, the component patches must be equal in number, and each must have the same situation with reference to the other components in the farm of which it is a part which the corresponding patch in the other farm has with reference to its other components. But such defects of statement are to be expected in the early days of geometry. We have indeed Proclus' evidence to the fact that more than a century after the time of Philolaus Euclid found much to correct and to supplement in the material he used in preparing the "Elements".[9])

The language of fragment (6) points in the direction of this conception of the περαίνοντα. It would seem that the ἀρχαὶ of which Philolaus here speaks, are, as Prof. Diels indicates, identical with the περαίνοντα and the ἄπειρα. If they were ὁμοῖα, ὁμόφυλα and ἰσολαχῆ, says Philolaus, they would stand in no need of a "Harmonia" to hold them together in a Cosmos. That the first two of these three words are eminently appropriate to similar figures needs no demonstration. The third, ἰσολαχῆ, a reading restored by Meineke from the meaningless ἰσοταχῆ of the MS., is still more so. The word does not, so far as I know, occur elsewhere. Etymologically it should mean "equally allotted" or "equally apportioned", and this exactly expresses the relation which the components of a figure bear to the homologous components of another which is similar to

---

[9]) Proclus in Eucl. Friedl., 68, 7 . . . Εὐκλείδης . . . τὰ μαλακώτερον δεικνύμενα τοῖς ἔμπροσθεν εἰς ἀνελέγκτους ἀποδείξεις ἀναγαγών.

[10]) La Géométrie Grecque, Paris, 1887, pp. 97—99.

it. Whatever the ratio which an element of one bears to its homologous element in the other, that same ratio is repeated between every pair of homologous elements, — the second figure is "equally apportioned" as regards the first.

This conception of the Determinants as similar plane figures makes intelligible the reference to the ἔργα, and it is perhaps possible to interpret the other fragments in accordance therewith. But it is not altogether satisfactory. There is little evidence to show that the Pythagoreans of Philolaus' time had attained a definite conception of geometrical similarity. Tannery[10]) did indeed believe that it was known even to Pythagoras and that the subordinate position assigned it by Euclid is due to the influence of Eudoxus' investigations into the laws of proportion. I am not prepared to deny that such was the case, but I have not met with sufficient evidence to support so broad a generalization and it is not necessary to the reconstruction of Philolaus' theory as I understand it. It is enough to assume that by περαίνοντα Philolaus meant *some* figures which at least are similar, whatever other characters they may possess. Among them most probably were the circle, the semicircle, the equilateral triangle, probably the isosceles right triangle and the scalene right with the acute angles 60° and 30°, the square, the pentagon, hexagon, decagon, dodecagon, pentedecagon and perhaps some others. And the word περαίνοντα properly denoted, not concrete individual figures of these types, but the essential principles manifested in each. It is for this reason that Philolaus uses the active participle. It expresses the essential principle that "limits" a large number of different figures in the sense of bringing all under a common class. It is in this sense that Plato uses πέρας in the Philebus. πέρας is a concept of a higher order than εἶδος. It is the common function performed by all εἴδη, that of introducing into the essentially indefinite and indeterminate, definiteness, likeness and consequent classification.

By way of illustration let me quote Nicomachus' commentary on Philolaus' theory. After explaining the difference between square numbers, "othersided" numbers (ἑτερομήκεις), i. e. products of the form $x(x+1)$, and "long-sided" numbers (προμήκεις), i. e. products

one factor of which exceeds the other by more than unity, he proceeds (Int. Arith. II, 18, 3, p. 113, 19 Hoche).

οὐκοῦν ὅτι μὲν οἱ τετράγωνοι ὑπό τινων ἀριθμῶν ἰδίῳ μήκει μηκυνθέντων γίνωνται, ταυτὸν ἔχοντες τὸ μῆκος τῷ πλάτει, ἰδιομήκεις ἂν κυρίως καὶ ταυτομήκεις λέγοιντο, οἷον δὶς β, τρὶς γ, τετράκις δ καὶ οἱ ἑφεξῆς· εἰ δὲ τοῦτο, ἐπιδεκτικοὶ [read ἐπιδεικτικοὶ with SH] πάντως ταυτότητος καὶ ἰσότητος, διόπερ ὡρισμένοι τε καὶ περαίνοντες· τὸ γὰρ ἴσον καὶ τὸ ταυτὸν ἑνὶ τρόπῳ καὶ ὡρισμένῳ τοιοῦτον· ὅτι δὲ καὶ οἱ ἑτερομήκεις ἀριθμοὶ οὐκ ἰδίῳ μήκει, ἀλλ' ἑτέρου μηκυνθέντος ἀποτελοῦνται, ἑτερομήκεις τε διὰ τοῦτο καὶ ἑτερότητος ἐπιδεκτικοὶ [read ἐπιδεικτικοὶ] ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας. τῇ δὲ ἄρα διχοστατεῖ καὶ διανενέμηται καὶ ἐναντία ἀλλήλοις φαίνεται τά τε τοῦ ἀριθμοῦ πάντα καὶ τὰ ἐν ⟨τῷ⟩[11]) κόσμῳ πρὸς ταῦτα ἀποτελεσθέντα καὶ καλῶς οἱ παλαιοὶ φυσιολογεῖν ἀρχόμενοι τὴν πρώτην διαίρεσιν τῆς κοσμοποιίας ταύτῃ ποιοῦνται· Πλάτων μὲν τῆς ταυτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου ὀνομάζων καὶ πάλιν τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης οὐσίας τῆς τε αὖ μεριστῆς γινομένης, Φιλόλαος δὲ ἀναγκαῖον τὰ ἐόντα πάντα εἶμεν ἤτοι ἄπειρα ἢ περαίνοντα ἢ περαίνοντα ἅμα καὶ ἄπειρα, ὅπερ μᾶλλον συγκατατίθεται

"Consequently, since the squares result from lengthening certain numbers by their own length, their lenght being equal to their breadth, they might properly be termed "own-sided" and "same-sided", as, twice two, thrice three, four times four, etc., and if that, they might properly be termed perfectly expressive of sameness and equality, hence both definite and determinant, for the Equal and the Same is equal and same *in one definite mode*. And since the "other-sided" numbers are produced by the lengthening of a number not by its own length but by that of some other, they might properly for this reason be termed both "other-sided" and expressive of otherness and of indeterminateness and indefiniteness. At this point then all the (attributes) of number and all the things in the Cosmos due to their influence are brought into variance, disunion, and plain opposition one to another. And rightly do the ancients in beginning their theories of nature place at this point the first parting of the Cosmos-process — Plato,

11) ἐν κόσμῳ Hoche.

εἶναι, ἐκ περαινόντων ἅμα καὶ ἀπείρων συνεστάναι τὸν κόσμον, κατ᾽ εἰκόνα δηλονότι τοῦ ἀριθμοῦ· καὶ γὰρ οὗτος σύμπας ἐκ μονάδος καὶ δυάδος σύγκειται ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, ἃ δὴ ἰσότητός τε και ἀνισότητος ἐμφαντικὰ ταυτότητός τε καὶ ἑτερότητος περαίνοντός τε καὶ ἀπείρου ὡρισμένου τε καὶ ἀορίστου.

in charging it to the Nature of the Same and that of the Other, and again to the undivided and always uniform Reality on the one hand and to that which suffers division on the other; Philolaus, in saying, 'The existing things all must be either Indeterminates or Determinants, or Determinants and at the same time Indeterminates', which latter he votes a fact — that the Cosmos consists of Determinants and at the same time of Indeterminates, after the likeness of *number* of course, or it also consists entirely of Unit and Two, Even and Odd, which indeed are expressive of Equality and Inequality, Determinant and Indeterminate, Definite and Indefinite."

I shall later endeavor to show that Nicomachus inverts the true relation of the Determinants and Indeterminates to Number. The attributes of which he is speaking were first discerned in them and afterwards transferred to Number, not *vice versa*.

The περαίνοντα then are, strictly speaking, the principles of similarity in those similar figures which Philolaus had chiefly studied. But, if we may put reliance upon the criticisms of Aristotle, or are even to judge Philolaus by the practice of later Pythagoreans, it would be safe to say that the word could in his mouth denote also the figures themselves which these principles make similar. That the Pythagoreans of this period had a real knowledge of the abstractions which are the proper objects of geometry and arithmetic is proved by the fact that they were able to reason about them correctly. But it is equally certain that they had no such analytic knowledge as the Greeks possessed after Aristotle had

subjected these sciences to his searching criticism (Metaph. XIII, 3). They still at times confused, certainly in language, probably in thought, the true objects of geometry and arithmetic with their concrete embodiment in individual cases.

I suspect that when Philolaus describes the Universe as consisting of both Determinants and Indeterminates, the words should be taken with some such further limitation. The Determinants are not similar figures as such, nor yet are they the pure abstractions which serve as the principles of identity in the relatively few similar figures which the Pythagoreans had at that time subjected to careful study. They were certain individual circles, semicircles, triangles, squares, hexagons, dodecagons, pentedecagons, etc. And these were those which the Pythagorean astronomers were in the habit of conceiving to be inscribed in the visible universe as a means of expressing geometrically and arithmetically its more important phenomena.

The evidence for this inference I shall endeavor to draw from certain as yet little understood passages of the later writers. I shall not be able to put it beyond question, but I hope to give it at least some measure of probability.

Proclus Comm. on Euclid, 166, 14 Friedlein. Quoted in part FV p. 246, 24. [Text of Friedlein.]

* * οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τὸ μὲν τρίγωνον ἁπλῶς ἀρχὴν γενέσεως εἶναί φασι καὶ τῆς τῶν γενητῶν εἰδοποιίας. διὸ καὶ τοὺς λόγους τοὺς φυσικοὺς καὶ τῆς τῶν στοιχείων δημιουργίας τριγωνικοὺς εἶναί φησιν ὁ Τίμαιος. καὶ γὰρ τριχῇ διίστανται καὶ συναγωγοὶ τῶν πάντῃ μεριστῶν εἰσι καὶ πολυμεταβόλων, τῆς τε ἀπειρίας ἀναπίμπλανται τῆς ὑλικῆς καὶ τοὺς συνδέσμους λυτοὺς προΐστανται τῶν ἐνύλων σωμάτων. ὥσπερ δὴ καὶ τὰ τρίγωνα περιέχονται μὲν ὑπὸ εὐθειῶν, γωνίας]

"The Pythagoreans hold that the triangle is absolutely the principle of genesis and becoming, that is to say of the processes by which things that have come into being receive their forms. It is for this reason that (Plato's) Timaeus makes triangular the rational principles found in nature which create the four elements. For these principles stand apart tridimensionally and keep their infinitely divisible and indefinitely changeful contents together,

δὲ ἔχει τὰς τὸ πλῆθος τῶν γραμμῶν συνάγουσας καὶ κοινωνίαν ἐπίκτητον αὐταῖς καὶ συναφὴν παρεχόμενας. εἰκότως ἄρα καὶ ὁ Φιλόλαος τὴν τοῦ τριγώνου γωνίαν τέτταρσιν ἀνέθηκεν θεοῖς, Κρόνῳ καὶ Ἅιδῃ καὶ Ἄρεϊ καὶ Διονύσῳ, πᾶσαν τὴν τετραμερῆ τῶν στοιχείων διακόσμησιν τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καθήκουσαν εἴτε ἀπὸ τῶν τεττάρων τοῦ ζωδιακοῦ τμημάτων ἐν τούτοις περιλαβών. ὁ μὲν γὰρ Κρόνος πᾶσαν ὑφίστησι τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν, ὁ δὲ Ἄρης πᾶσαν τὴν ἔμπυρον φύσιν, καὶ ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίην ὅλην συνέχει ζωήν, ὁ δὲ Διόνυσος τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν ἐπιτροπεύει γένεσιν, ἧς καὶ ὁ οἶνος σύμβολον ὑγρὸς ὢν καὶ θερμός. πάντες δὲ οὗτοι κατὰ μὲν τὰς εἰς τὰ δεύτερα ποιήσεις διεστήκασι, ἥνωνται δὲ ἀλλήλοις. διὸ καὶ κατὰ μίαν αὐτῶν γωνίαν συνάγει τὴν ἕνωσιν ὁ Φιλόλαος. εἰ δὲ καὶ αἱ τῶν τριγώνων διαφοραὶ συνεργοῦσι πρὸς τὴν γένεσιν, εἰκότως ἂν ὁμολογοῖτο τὸ τρίγωνον ἀρχηγὸν εἶναι τῆς τῶν ὑπὸ σελήνην συστάσεως. ἡ μὲν γὰρ ὀρθὴ γωνία τὴν οὐσίαν αὐτοῖς παρέχεται καὶ τὸ μέτρον ἀφορίζει τοῦ εἶναι, καὶ ὁ τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου λόγος οὐσιοποιός ἐστι τῶν γενητῶν στοιχείων, ἡ δὲ ἀμβλεῖα τὴν ἐπίπαν διάστασιν αὐτοῖς ἐνδίδωσι, καὶ ὁ τοῦ ἀμβλυγωνίου λόγος εἰς μέγεθος αὔξει καὶ παντοίαν

they are filled with the material Indeterminate and render dissoluble the bonds that enable material bodies to be, precisely as triangles, though bounded by straight lines, yet possess angles which bring together those many lines and confer upon them an adventitious communion and conjunction. Quite justly then did Philolaus also dedicate the angle of the triangle to four gods, Kronos, Hades, Ares and Dionysus, comprising in these the entire disposition of the elements, extending with its four divisions from heaven above downwards or else from the four divisions of the zodiac. For Kronos sustains all the wet and cold substance, and Ares all the fiery entity, Hades maintains the whole of earth born life, and Dionysus presides over the wet and hot process of which wine, as wet and hot, is the symbol. All these, so far as their secondary operations are concerned, are diverse, but they are united one with another. It is for this reason that Philolaus effects their unification in one angle.

And if thedifferences also between the various types of triangle co-operate in the processes of origination and becoming, one

ἔκτασιν τὰ εἴδη τὰ ἔνυλα, ἡ δὲ ὀξεῖα γωνία διαιρετὴν αὐτὴν ἀποτελεῖ τὴν φύσιν, καὶ ὁ τοῦ ὀξυγωνίου λόγος ἐπ' ἄπειρον αὐτοῖς τὰς διαιρέσεις παρασκευάζει γενέσθαι. ἁπλῶς δὲ ὁ τριγωνικὸς λόγος οὐσίαν διαστατὴν καὶ πάντῃ μεριστὴν ὑφίστησι τὴν τῶν ἐνύλων σωμάτων.

might justly own the triangle to be supreme over the constitution of sublunary things. For right angle provides them with substantial being and determines the measure of their existence, and the rational principle of the right angled triangle is constitutive of the substantial essence of the elements which admit of origination and dissolution. The obtuse angle gives them their extension in all the dimensions and the rational principle of the obtuse angled triangle causes the concrete of Matter and Form to increase in size and in every sort of expansion. The acute angle renders their very substance divisible and the rational principle of the acute angled triangle enables this division to proceed to infinity. In general, the rational principle of the triangle constitutes the indefinitely divisible substance of the material bodies."

173, 2. δοκεῖ δὲ καὶ τοῖς Πυθαγορείοις τοῦτο διαφερόντως τῶν τετραπλεύρων εἰκόνα φέρειν τῆς θείας οὐσίας. τήν τε γὰρ ἄρχαντον τάξιν διὰ τούτου μάλιστα σημαίνουσιν — ἥ τε γὰρ ὀρθότης τὸ ἄκλιτον καὶ ἡ ἰσότης τὴν μόνιμον δύναμιν ἀπομιμεῖται. κίνησις γὰρ ἀνισότητος ἔκγονος, στάσις δὲ ἰσότητος· οἱ

"It is the view of the Pythagoreans also that among the quadrilaterals the square in a notable degree presents the likeness of the Divine Nature. By it in chief do they betoken the Unbroken Order, for the square's Rectangularity portrays that Order's attribute of being Unde-

τοίνυν τῆς σταθερᾶς ἱδρύσεως αἴτιοι τοῖς ὅλοις καὶ τῆς ἀχράντου καὶ ἀκλίτου δυνάμεως εἰκότως διὰ τοῦ τετραγωνικοῦ σχήματος ὡς ἀπ' εἰκόνος ἐμφαίνονται — καὶ πρὸς τούτοις ὁ Φιλόλαος κατ' ἄλλην ἐπιβολὴν τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν Ῥέας καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας ἀποκαλεῖ· διότι γὰρ τὴν γῆν τὸ τετράγωνον ὑφίστησι καὶ στοιχεῖόν ἐστιν αὐτῆς προσεχές, ὡς παρὰ τοῦ Τιμαίου μεμαθήκαμεν, ἀπὸ δὲ πασῶν τούτων τῶν θεαινῶν ἀπορροίας ἡ γῆ δέχεται καὶ γονίμους δυνάμεις, εἰκότως τὴν τοῦ τετραγώνου γωνίαν ἀνῆκεν ταύταις ταῖς ζωογόνοις θεαῖς. καὶ γὰρ Ἑστίαν καλοῦσι τὴν γῆν καὶ Δήμητρά τινες, καὶ τῆς ὅλης Ῥέας αὐτὴν μετέχειν φασί, καὶ πάντα ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὰ γεννητικὰ αἴτια χθονίως. τὴν τοίνυν μίαν ἕνωσιν τῶν θείων τούτων γενῶν τὴν τετραγωνικήν φησι γωνίαν περιέχειν. . . . . 14,2 . . δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν, ὅπως τὴν μὲν τριγωνικὴν γωνίαν ὁ Φιλόλαος τέτταρσιν ἀνῆκεν θεοῖς, τὴν δὲ τετραγωνικὴν τρισίν, ἐνδεικνύμενος αὐτῶν τὴν δι' ἀλλήλων χώρησιν καὶ τὴν ἐν πᾶσι πάντων κοινωνίαν τῶν τε περισσῶν ἐν τοῖς ἀρτίοις καὶ τῶν ἀρτίων ἐν τοῖς περισσοῖς. τριὰς οὖν τετραδικὴ [καὶ τετρὰς τριαδικὴ] τῶν τε γονίμων μετέχουσαι καὶ ποιητικῶν ἀγαθῶν τὴν ὅλην συνέχουσι τῶν γενητῶν διακόσμησιν. ἀφ' ὧν ἡ δυωδεκὰς

viating, and its Equality portrays the power of Enduring. For Motion is the offspring of Inequality, but Rest of Equality. Those beings therefore, that are for the Whole the grounds of its firm establishment and its power to keep unbroken and undeviating, quite properly are manifested through the figure of the square as though in a likeness. In addition to this, Philolaus, taking another line of attack, declares the angle of the square that of Rhea and Demeter and Hestia, for since the square underlies earth and is its proper constituent, as we have learned from (Plato's) Timaeus, and since the earth receives from all these goddesses effluxes and fertilizing influences, he justly dedicated the angle of the square to these the life-giving goddesses. For in fact some call the earth Hestia and Demeter and declare that it partakes of Rhea in her entirety, and all the causes of generation exist in the earth in subterranean fashion. So Philolaus affirms that the quadrangular angle embraces the one unification of these divine orders.

' . . . One should not fail to note how Philolaus dedicates the triangular angle to four gods and

εἰς μίαν μονάδα τὴν τοῦ Διὸς ἀρχὴν ἀνατείνεται. τὴν γὰρ τοῦ δωδεκαγώνου γωνίαν Διὸς εἶναί φησιν ὁ Φιλόλαος, ὡς κατὰ μίαν ἕνωσιν τοῦ Διὸς ὅλον συνέχοντος τὸν τῆς δυωδεκάδος ἀριθμόν. ἡγεῖται γὰρ καὶ παρὰ τῷ Πλάτωνι δυωδεκάδος ὁ Ζεὺς καὶ ἀπολύτως ἐπιτροπεύει τὸ πᾶν.

the quadrangular to three, setting forth their reciprocal interpenetration and the fact that in them all one finds a participation in all, in the even a participation in the odd, and in the odd a participation in the even. Thus a Fourfold Three and a Threefold Four, participating in the fertilizing and creating goods, hold together the entire system of things that have come into being. And far from them the Twelve spreads itself into one Unit, the Dominion of Zeus. For the angle of the dodecagon Philolaus declares to be that of Zeus, his idea being that Zeus in one unification holds together the number Twelve. For in Plato, too, Zeus presides over the Twelve and administers absolutely the all."

P. 130, 9. καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς καὶ τῷ αὐτῷ πλείους, κατὰ τὰς διαφόρους ἐν αὐτῷ δυνάμεις ἀνείς.

"In fact among the Pythagoreans we shall find the several angles dedicated to the several gods, as Philolaus also did when he consecrated the triangular angle to these gods and the quadrangular angle to those, one to one and another to another, and the same to several and several to the same, making the ascription correspond to the diverse powers in it."

Damascius Comm. in Parm. Plat. II, 127, 7, Ruelle: 7 V p. 246, 39.

διὰ τί γὰρ τῶι μὲν τὸν κύκλον ἀνιέρουν οἱ Πυθαγόρειοι, τῶι δὲ

"Why did the Pythagoreans consecrate the circle to this god, the

τρίγωνον, τῶι δὲ τετράγωνον, τῶι δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο τῶν εὐθυγράμμων [τῶν] σχημάτων, ὡς δὲ καὶ μικτῶν, ὡς τὰ ἡμικύκλια τοῖς Διοσκούροις; πολλάκις δὲ τῶι αὐτῶι ἄλλο καὶ ἄλλο ἀπονέμων κατ' ἄλλην ἰδιότητα καὶ ἄλλην ὁ Φιλόλαος ἐν τούτοις στοφός, καὶ μήποτε ὡς καθόλου εἰπεῖν τὸ μὲν περιφερὲς κοινὸν σχῆμά ἐστιν πάντων τῶν νοερῶν θεῶν ἧι νοεροί, τὰ δὲ εὐθύγραμμα ἴδια ἑκάστων ἄλλα ἄλλων κατὰ τὰς τῶν ἀριθμῶν, τῶν γωνιῶν καὶ τῶν πλευρῶν ἰδιότητας· οἷον Ἀθηνᾶς μὲν τὸ τρίγωνον, Ἑρμοῦ δὲ τὸ τετράγωνον. ἤδη δέ φησιν ὁ Φιλόλαος. καὶ τοῦ τετραγώνου ἥδε μὲν ἡ γωνία τῆς Ῥέας, ἥδε δὲ τῆς Ἥρας, ἄλλη δὲ ἄλλης θεοῦ. καὶ ϑλος ἐστὶν ὁ θεολογικὸς περὶ τῶν σχημάτων ἀφορισμός.

triangle to that, the square to another, to yet another some other rectilinear figure, so too with the figures both rectilinear and curvilinear, as the semicircles to the Dioskouroi? Indeed Philolaus, who is wise in such matters, often assigns to the same god now this, now that figure, in correspondence with now this now that property. Perhaps, generally speaking, the curvilinear figure is common to all the rational gods, *qua* rational, while the rectilinear figures are proper each to each in correspondence with the properties of the numbers, angles and sides, as for example, the triangle belongs to Athena, the square to Hermes; this in fact Philolaus says. And this angle of the square belongs to Rhea, this to Hera, each to some one goddess. And all 'theological' exposition has to do with the figures."

Plut. de Iside et Osiride, 30, p. 363A, 7 V, 247, 2. VII p. 432 Reiske

φαίνονται δὲ καὶ οἱ Πυθαγορικοὶ τὸν Τυφῶνα δαιμονικὴν ἡγούμενοι δύναμιν. λέγουσι γὰρ ἐν ἀρτίωι μέτρωι ἕκτωι καὶ πεντηκοστῶι γεγονέναι Τυφῶνα· καὶ πάλιν τὴν μὲν

"The Pythagoreans clearly regard Typhon as a demon-like Power, for they say that Typhon comes into being in an even measure, the fifty-sixth. And again

[12]) This is the reading of the MSS. The emendation ἑκκαιπεντηκονταγώνου was first suggested by Xylander, was approved by Reiske and has been introduced into the text by Wyttenbach, Parthey, Bernardakis and Diels.

τοῦ τριγώνου Αιδου καὶ Διονύσου καὶ Ἄρεος εἶναι· τὴν δὲ τοῦ τετραγώνου Ῥέας καὶ Ἀφροδίτης καὶ Δήμητρος καὶ Ἑστίας καὶ Ἥρας· τὴν δὲ τοῦ δωδεκαγώνου Διός· τὴν δὲ ὀκτωκαιπεντηκονταγωνίου,[12]) Τυφῶνος, ὡς Εὔδοξος ἱστόρηκεν.

they say that the (Power?)[13]) of the triangle belongs to Hades and Dionysus and Ares, that of the square to Rhea and Aphrodite and Demeter and Hestia and Hera, — that of the dodecagon to Zeus and that of the fifty-eight sided figure to Typhon, as Eudoxus has narrated."

What was the significance of Philolaus' dedication of "the angle of the triangle" to certain divinities? The accounts of the three sources are not wholly concordant, but as that of Proclus is the most specific I shall take it as my starting point.

In the first passage quoted, Proclus supports by three arguments the doctrine that the triangle is the principle of genesis and becoming:

1. The ultimate constituents of matter are composed of triangles. This is Plato's theory.

2. Philolaus, in ascribing the "angle of the triangle" to four gods, is really connecting the triangle with the four elements which these gods symbolize and which are the principles of genesis and becoming.

3. The three species of triangle symbolize the three fundamental attributes of material things, existence, extension and divisibility.

In the second passage quoted he adduces three similar arguments in favor of the notion that the square symbolizes the uniformity and permanence of nature.

1. (Corresponding to (3) above.) It does so by virtue of its Rectangularity and Equality.

2. (Corresponding to (1) above.) Plato teaches that earth consists of cubes, the faces of which are squares. Now the earth is the seat of the powers that sustain the system of living things.

3. (Corresponding to (2) above.) Philolaus dedicates the angle

---

[13]) With Reiske I supply δύναμιν, not γωνίαν.

of the square to three goddesses, and these goddesses symbolize the earth and its power to sustain the system of living things.

Proclus does not ascribe to Philolaus Plato's theory, but on the contrary expressly discriminates them. As I know of no other evidence than such as these passages afford for the ascription of Plato's conception to Philolaus, I shall set that theory aside, notwithstanding Boeckh's final declaration in its favor (op. cit. 161—2).

The explanation of Philolaus' conception which Proclus does give, that the divinities serve to associate the geometrical figures with the elements, may or may not be true. It is in any case insufficient.

Why is the "angle of the triangle" dedicated to four and that "of the square" to three? Why not vice versa? What is meant by "their reciprocal interpenetration"? Why is the angle of the dodecagon dedicated to only one god? What of the arithmetically absurd statement that one finds in the even a participation in the odd and in the odd a participation in the even?

The terms "angle of the triangle" and "angle of the square" [14]) supply a clue to the solution of these puzzles. I have found but one passage in which their meaning is explained. The author of the anonymous commentary upon Ptolemy's Tetrabiblos published at Basel in 1559 and ascribed by the editor to Proclus, while engaged in showing that when triangles, squares and hexagons are inscribed in the zodiac, the angles, sides and subtended arcs bear to one another the harmonic ratios, takes occasion to explain that the "angle of the triangle" i. e. of the equilateral triangle, is $120^0$,

---

[14]) After this paper was entirely finished, and while making a final search through the periodical literature, I discovered that Tannery, in a paper to which I have never met with a reference, (Sur un fragment de Philolaus, Arch. f. Gesch. d. Phil. II, 379), had anticipated me in regarding the triangles and squares referred to by Philolaus as those inscribed in the ecliptic and in quoting Geminus and the later astrologers in illustration of the conception. He also adduces other illustrations which had escaped me. As he does not endeavor to bring the theory into relation with other aspects of Philolaus' doctrine or with the astronomical methods of the Pythagoreans, I have thought it best to let my paper remain in its original form.

that of the square 90°, that of the hexagon 60°.[15] The angle of the triangle or square or hexagon is then the angle at the centre of the circle formed by radii drawn to the vertices of two contiguous peripheral angles of the inscribed polygon.

If from the centre of the universe radii be drawn to the ecliptic forming with one another angles of 120°, each angle will include four signs of the zodiac. If the first, thesecond, the third and the fourth sign in each of the three divisions be connected by straight lines with corresponding points of the corresponding signs, four equilateral triangles will result and the twelve vertices will lie severally in the twelve signs of the zodiac. In like manner three squares may be inscribed in the ecliptic, two hexagons, one dodecagon.

At a very early period the Greeks had learned tó inscribe in the sphere of the fixed stars circles the positions of which were determined by its more important phenomena. Many of these, e. g. the horizon, the equator, the meridian, the two tropics, the ecliptic, are still in use. The arctic circle was described about the north pole of the heavens with a radius equal to the distance from that pole to the northerly horizon. It thus included all the stars which in a given latitude never set. The antarctic circle in like manner included the stars which in a given latitude are always invisible.

I know of no reliable evidence which would show the date of this method's adoption. It is described in detail by the earliest writers on Astronomy whose works have come down to us, Autolycus and Euclid, and by the later Pythagoreans it was ascribed to "Pythagoras and his successors."[16] But it was almost certainly in use long before the time of Philolaus.

In the later Greek astronomy celestial dimensions are usually

---

[15]) P. 31. ὁ γὰρ εἷς καὶ τρίτον ἀριθμὸς ὁ τῆς τοῦ τριγώνου γωνίας πρὸς τὸν ἕνα τοῦ τετραγώνου τὸν ἐπίτριτον σώζει λόγον, ὅς ἦν τῆς διὰ τεσσάρων συμφωνίας· ὁ δὲ εἷς ὁ τοῦ τετραγώνου πρὸς τὴν τοῦ ἑξαγώνου γωνίαν, ἥτις ἔχει δίμοιρον, τὸν ἡμιόλιον ἔχει λόγον, ἔχει γὰρ αὐτὸν καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ, ὅς ἦν τῆς διὰ πέντε συμφωνίας.

[16]) Plut. Epit. II, 12; Stob. Ecl. I, 23; D. 340 a 10; b 10.

measured in terms of the degree or 360th part of a circle, and its sexagesimal fractions. But in a number of passages in these later writers one finds another method employed for the expression of certain elementary relations, — that in which the unit is the arc subtended by one side of an inscribed polygon of a given number of sides.

The earliest illustration of this method that I have met with is perhaps to be found in Aratus, who, as is well known, generally follows Eudoxus. Aratus states that in his latitude five-eighths of the Tropic of Cancer are always above the horizon, and three-eighths below it, while of the Tropic of Capricorn three-eighths are above and five-eighths below.[17] Although there is no mention of an inscribed octagon, it is practically certain that the circle was divided into eighths in that way. But the first definite allusion to inscribed polygons is made by Geminus (ca. 77 B. C.). He describes at length[18] the four triangles and the three squares inscribed in the ecliptic. The four triangles he employs to express certain alleged meteorological generalizations of the astrological type. The triangles are termed Northern, Southern, Eastern and Western. If the north wind blows while the moon is in any one of the signs touched by the vertices of the northern triangle (Aries, Leo, Sagittarius), the weather will not soon change; if the moon be elsewhere it will. And so of the other triangles and the corresponding winds. The first square, with its corners touching the equinoctial and solstitial points, serves to indicate the situation of the sun at the beginning of each of the four seasons. The second indicates the sun's position at the beginning of the second third of each season, the third its position at the beginning of the last third of each season. Geminus also states that some persons use the squares to indicate the relative positions of point of rising, zenith, point of

---

17) Aratus Phaen. 497 Maass

τοῦ μέν, ὅσον τε μάλιστα, δι᾽ ὀκτὼ μετρηθέντος
πέντε μὲν ἔνδια στρέφεται καθ᾽ ὑπέρτερα γαίης,
τὰ τρία δ᾽ ἐν περατῆι· θέρεος δέ οἱ ἐν τροπαί εἰσιν
ἀλλ᾽ ὃ μὲν ἐν βορέω περὶ καρκίνον ἐστήρικται.

18) Geminus Elem. Astr. ed. Petavius Uranologion, 1630, pp. 7—9.

setting, nadir, but points out that owing to the obliquity of the ecliptic, only the first square will even roughly express these relations.

Vitruvius, who wrote probably not much later than Geminus, uses inscribed triangles to express the relations of the planets to the sun. He asserts[19]) that the planets lying outside the sun generally cease to more away from the sun, pause and retrace their paths, at the times when they are in the same triangle in which the sun is.

Vitruvius affords another and very curious illustration of the use of inscribed geometrical figures for the expression of supposed natural phenomena. Inscribe a triangle in the celestial meridian by drawing lines from the celestial north pole to the most northerly and southerly points upon the horizon, and draw from the longer side perpendiculars to the earth. The shorter any perpendicular the higher in pitch will be the voices of the inhabitants of that part of the earth upon which the perpendicular falls.[20])

It is probable that a dodecagon was inscribed in the ecliptic to mark off the twelve signs of the zodiac, and another in the celestial equator to mark off the twelve double hours into which the twenty four hours of the νυχθήμερον was divided. This was

---

19) De Arch. IX, 1, 11, Rose. Ei autem qui supra solis iter circinationes peragunt, maxime cum in trigono fuerint quod is inierit, tum non progrediuntur sed regressus facientes morantur, doneque cum idem sol de eo trigono in aliud signum transitionem fecerit.

20) Op. cit., VI, 1, 5, igitur cum id (i. e. the horizon) habemus certum animo sustinentes, ab labro quod est in regione septentrionali, linea traiecta ad id quod est supra meridianum axem ab eoque altera obliqua in altitudinem ad summum cardinem qui est post stellas septentrionum, sine dubitatione animadvertemus ex eo esse schema trigoni mundo, uti organi quam σαμβύκην Graeci dicunt, itaque quod est spatium proximum imo cardini ab axis linea in meridianis finibus, sub eo loco quae sunt nationes propter brevitatem altitudinis ad mundum sonitum vocis faciunt tenuem et acutissimum, uti in organo chorda quae est proxima angulo. secundum eam autem reliquae ad mediam Graeciam remissiores efficiunt in nationibus sonorum scansiones, item a medio in ordinem crescendo ad extremos septentriones sub altitudines caeli nationum spiritus sonitibus gravioribus a natura rerum exprimuntur. ita videtur mundi conceptio tota propter inclinationem consonantissime per solis temperaturam ad harmoniam esse composita. etc.

the δωδεκάωρος the representation of which upon the monuments Boll has so brilliantly demonstrated (Sphaera, 295 sqq.).

The inscription of one of these polygons and the purpose for which it was used is directly attested by Proclus. In his commentary upon Euclid, I, 8, after noting that I 7 is not essential to the demonstration of I 8, he affirms that I 7 and many other propositions of Euclid are introduced, not because they are essential to the development of geometry as such, but because of their usefulness to the astronomer. He then adduces by way of illustration the inscription of a polygon of fifteen sides in the great circle passing through the poles of the ecliptic and of the equator in order to express by one of its sides the distance between the poles.[21])

This estimate of the arc as one-fifteenth of the circle is but approximately correct. .One side of a polygon of fifteen sides subtends an arc of 24°. At the present time the axis of the ecliptic makes with hat of the equator an angle of 23° 27′. But in the year 400 B. C. it was about 23° 44′ 40″. Hence, if the estimate was made in the late fifth or early fourth century, the discrepancy would be only about 15′, or one-half the moon's diameter, and might well have escaped notice. And if it be true, as tradition alleges, that the Greek astronomers obtained from the Babylonians and Egyptians observations derived from remote antiquity, the estimate may have been made at a time when it was still nearer to the true value. About the year 2300 B.C. it would have exactly expressed the true value.[22])

---

[21]) Procl. in Eucl. 269, 8—18 καὶ οὐ τοῦτο μόνον τὸν στοιχειωτὴν ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ἡμῖν συντελοῦν ὁδοῦ πάρεργον δεικνύναι, ἀλλὰ καὶ ἄλλα θεωρήματα πολλά τε καὶ προβλήματα. τὸ γοῦν τελευταῖον ἐν τῷ τετάρτῳ, καθ᾽ ὃ τὴν τοῦ πεντεκαιδεκαγώνου πλευρὰν ἐγγράφει τῷ κύκλῳ, τίνος ἕνεκά φησίν τις αὐτὸν προβάλλειν ἢ τῆς πρὸς ἀστρονομίαν τούτου τοῦ προβλήματος ἀναφορᾶς: ἐγγράψαντες γὰρ εἰς τὸν διὰ τῶν πόλων κύκλον τὸ πεντεκαιδεκάγωνον ἔχουσι τὴν ἀπόστασιν τῶν πόλων τοῦ τε ἰσημερινοῦ καὶ τοῦ ζωδιακοῦ. πεντεκαιδεκαγωνικὴν γὰρ ἀλλήλων πλευρὰν ἀφεστήκασιν. Cf. also Theon Smyr. 199, 6—8; 203, 11—14, Hiller; Boeckh "Über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten", p. 187.

[22]) For these figures and for several other suggestions I am indebted to my friend and colleague, Professor H. B. Evans.

The proposition to which Proclus refers is the last of the fourth book of Euclid, in which book are laid down the methods of inscribing and of circumscribing circles in and about polygons and polygons in and about circles. Of this book the scholiast declares that it is *in toto* the work of the Pythagoreans.[23])

It seems to me not unreasonable to infer that these few illustrations which I have been able to cull out of the later literature are survivals of a method at one time in general use among the Pythagorean students of geometry and astronomy, — a method which was soon displaced by the introduction of the more convenient methods of calculation by degrees, minutes and seconds, and by the discovery of trigonometrical methods of expressing chords in terms of the radius. Yet like many another conception and method at one time honored by science, when displaced by something better it passed into the service of superstition and has persisted to the present day in the "trine", "quartile" and "sextile" "aspects" of astrology.

It is likely enough that the Pythagoreans inscribed the regular solids in the sphere of the fixed stars for similar reasons. According to Iamblichus[24]) the schism in the Pythagorean school was caused by Hippasos betraying to the outer world the method of inscribing the dodecahedron in the sphere. The twelve pentagonal faces of the dodecahedron would divide the surface of the sky into twelve fields each of which is readily resolved into five triangles. Such a division might have been useful in defining the location of the various constellations. It is perhaps to this practice that Plato alludes in the puzzling words, Tim. 55c ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν. This hypothesis supplies, too, a plausible explanation of the otherwise incredible statement found in the Scholia on Euclid (Vol. V, Heiberg, p. 654, 1) and elsewhere, that of the five regular solids the Pythagoreans knew only three, the cube, the pyramid and the dodecahedron, and that Theaetetus was the first to discover the

---

[23]) Schol. in Eucl., Heiberg, Vol. V, 273, 13. τὰ ὅλα δὲ θεωρήματα τοῦ προκειμένου βιβλίου ις ὄντα πυθαγορείων εὑρήματα.

[24]) Vit. Pyth., 88, 247: quoted FV p. 34 § 4.

octahedron and icosahedron. No statement belittling the achievements of the early Pythagoreans should be hastily rejected, for the presumption is usually in its favor. But the inscription of the dodecahedron is more difficult than that of the octahedron and icosahedron, and the statement can scarcely be true as it stands. It may be, however, that the Pythagoreans used only these three for practical astronomical purposes.

If these are the triangles and squares which Philolaus has in mind, the divinities to whom they are dedicated are possibly those of the zodiac.[25]) Many ancient peoples, the Greeks among them, associated each sign of the zodiac with some divinity. Eudoxus seems to have drawn up a species of "saints' calendar" in which he set forth the gods to whom each sign and the month in which the sun traverses that sign were dedicated. Boll has shown that the patron gods of the months in the later Roman calendar were connected with and probably derived from that of Eudoxus.[26]) The divinities associated with each sign might then readily be transferred to the vertices of the polygons which are in contact with that sign. Then each triangle would be associated with three divinities, each square with four, etc. But again some one of the three divinities associated with each triangle might be selected as the "patron saint" of that triangle. This was the method of the later astrologers. The first triangle, for example, is Aries, Leo and Sagittarius. These signs are the "houses" of the Sun, Jupiter and Mars, but only the Sun and Jupiter are "lords of the triangle", the Sun by day, Jupiter by night. And so of the others, — the second is ruled by the Moon and Venus, the third by Saturn and Mercury, the fourth by Mars, but in conjunction with the Moon and Venus. Thus though there will be four vertices in contact with every sign, — those of a triangle, a square, a hexagon, and a dodecagon, — the divinity of the sign might be associated primarily with one of the four triangles or three squares or two hexagons,

[25]) Tannery in the article above referred to (Note 14) suggests that these divinities may represent the planets of the Philolaic cosmology. This does not seem to me probable.

[26]) Sphaera, pp. 472—8.

or with the one dodecagon. The "angle of the triangle" (120°) might subtend that section of the zodiac in which are the four signs to whose divinities the triangles are dedicated, the "angle of the square" (90°) that in which are the three signs to whose divinities the squares are dedicated, and that of the dodecagon (30°) might subtend one sign, — that to which the dodecagon is dedicated. But besides these, so to speak, "patron saints", the triangles will have secondary relations with all the other eight gods, the squares with all the other nine, the hexagons with the other ten, the dodecagon with the other eleven. It is perhaps to these complex relations that Proclus refers in the third passage quoted. They may be thought as symbolized by the way in which the figures partially coincide, and this I believe to be the meaning of the phrase "reciprocal interpenetration". The set of triangles again is a "threefold four", the set of squares a "fourfold three", and in "them all", i. e. in the whole number of twelve signs or divinities, one always finds a participation of even in odd and odd in even, for an even number of triangles each with an odd number of vertices, or an odd number of squares each with an even number of vertices, will exhaust the twelve.

Damascius' account I cannot reconcile with that of Proclus. He makes the triangle sacred to Athena and the square to Hermes. Proclus mentions neither, and he makes all his triangles sacred to gods and his squares to goddesses. [26a])

Plutarch is much more nearly in accord with Proclus, although he omits one of the gods of the triangle and adds two to the goddesses of the square. If one suppose that Eudoxus spoke not only of the "patron saints" but also of the divinities associated with the other angles of each figure, and that the significance of the various relations was either not understood by Plutarch or disregarded by him as unimportant, the discrepancies disappear. Proclus' words, "or else from the four divisions of the zodiac", would seem to intimate that Kronos, Hades, Ares and Dionysus

[26a]) Plutarch also Knows of the association between the equilateral triangle and Athena, cf. de Iside p. 381, ch. 76.

are connected with the winter solstice, spring equinox, summer solstice and autumn equinox, i. e. the signs Capricorn, Aries, Cancer, Libra. Each of these signs does in fact belong to a different triangle. But I can find no other indication of what assignment Philolaus had in mind, nor can I establish any connection between Eudoxus' gods of the calendar as reconstructed by Boll and Philolaus' gods of the triangles and squares. It is probable that the associations which Philolaus is endeavoring to express are of Egyptian origin, and that these Greek names represent Egyptian divinities. Whether this be the case or not, I must leave to the determination of those that are better acquainted with Egyptian mythology than I am.

Damascius' statement that the Pythagoreans dedicated the "semicircles" to the Dioskouroi affords an incidental confirmation of the theory that all these notions are to be referred to celestial phenomena. Sextus Empiricus and Joannes Laurentius Lydus record the fact that earlier writers had associated Castor and Polydeukes with the upper and lower hemispheres of the universe and had regarded the myth of their alternate sojourn in the lower world as connected with the alternation of day and night. Who these writers were is not stated. They may have been Pythagoreans, but they may also have been some of the rationalizing mythologists who sought to explain the tales of the gods as nature myths. Still, the fact that the association was known makes it somewhat more probable that the "semicircles" of Damascius should be conceived as halves of the great circles of longitude passing through the poles of the equator.[27])

---

[27]) Sext. Emp. adv. Math. IX, 37 Fabricius τὰ γὰρ δύο ἡμισφαίρια, τό τε ὑπὲρ γῆν καὶ τὸ ὑπὸ γῆν, Διοσκούρους οἱ σοφοὶ τῶν τότε ἀνθρώπων ἔλεγον. διὸ και ὁ ποιητὴς τοῦτο αἰνιττόμενός φησιν ἐπ᾽ αὐτῶν

ἄλλοτε μὲν ζώουσ᾽ ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ᾽ αὖτε
τεθνᾶσιν· τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσι

πίλους τ᾽ ἐπιτιθέασιν αὐτοῖς καὶ ἐπὶ τούτοις ἀστέρας αἰνισσόμενοι τὴν τῶν ἡμισφαιρίων κατασκευήν.

Jo. Laur. Lydus de Mensibus IV, 13 Roether: οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς, οἱονεί, ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι.

That the association of Typhon with the number 56 and with the polygon of 58 sides is to be explained upon similar principles, is highly probable. Typhon symbolizes some astronomical phenomena, the polygon of 58 sides and its 56th side have something to do with the measurement of those phenomena. Precisely what phenomena can not be determined with certainty, but I may be pardoned for venturing a guess.

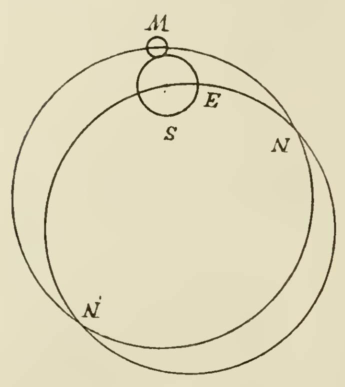
In the Greek mythology Typhon was one of the earth-born giants vanquished by Zeus. He was supposed to be buried beneath the earth, and to him volcanoes and earthquakes were ascribed. But Plutarch, — and no doubt Eudoxus, from whom he is drawing his information, — means by Typhon the Egyptian god Set, the enemy of the good gods Osiris, Horus and Isis. Students of mythology in Plutarch's day, although they agreed in regarding Typhon as representing some natural phenomenon, differed widely as to what phenomenon he represented. Some thought it was the sea, some the heat of the sun, some the north winds, some the shadow of the earth which causes the eclipse of the moon. Plutarch thinks there is some truth in all these notions; that in fact Typhon is a symbol of the Evil in the World.[28]) He would have been more nearly right had he said that Typhon was a god to whose agency the Egyptians ascribed all the evil and terrifying phenomena of nature. The Egyptians seem to have identified him with the constellation Great Bear.[29])

If one suppose that the phenomenon here symbolized by Typhon is the eclipse of the moon, which the Egyptians described as a battle between Isis and Set, a very striking significance can be attached to the words "in an even measure the fifty-sixth". For if a polygon of 58 sides be inscribed in the moon's orbit, the

[28]) De Iside et Osiride, c. 44, 368, [VII 454, Reiske] Text of Parthey εἰσὶ δέ τινες οἱ τὸ σκίασμα τῆς γῆς, εἰς ὃ τὴν σελήνην ὀλισθαίνουσαν ἐκλείπειν νομίζουσι, Τύφωνα καλοῦντες. (c. 45) ὅθεν οὐκ ἀπέοικεν εἰπεῖν, ὡς ἰδίᾳ μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν· οὐ γὰρ αὐχμὸν οὐδ' ἄνεμον οὐδὲ θάλατταν οὐδὲ σκότος, ἀλλὰ πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει μόριον τοῦ Τυφῶνός ἐστιν.

[29]) Plut. de Iside, c. 21, p. 359 (Reiske VII, 418). Boll, Sphaera, p. 162 sqq.

eclipse limit as calculated by Ptolemy will not only lie in the fifty—sixth side but very near the middle of that side. And the measure is properly even, for the Even belongs in the Pythagorean symbolism to the category of evil.




The apparent path of the moon L crosses that of the sun $E$ at two points $NN'$, termed nodes, diametrically opposite one to another. Eclipses take place at or near the nodes. An eclipse of the moon begins when the full moon $M$ intrenches upon the shadow of the earth $S$. This takes place at a certain distance $NM$ from the node, the distance being determined by the diameter of the shadow and by the dimensions of the angle $ENL$, which are both variables.

One side of a polygon of fifty-eight sides subtends an arc of $6.207^{\circ}+$ or $6^{\circ}\,12'+$. If Plutarch's words "in an even measure, the fifty-sixth", be supposed to mean *in the middle* of the fifty-sixth side, the eclipse limit will lie two and one-half sides or $15^{\circ}\,30'$ from the node. That is to say, all eclipses of the moon must begin and end at or within that distance on the one or the other side of the node. Ptolemy fixes this value at $15^{\circ}\,12'$, which differs from that above reached by only $18'$, a difference so small as to be quite negligible under the circumstances.[30])

But this dees not explain the choice of a polygon of fifty-eight sides. Such a polygon cannot even to-day be inscribed in a circle by any means known to mathematics. The Pythagoreans must have been led to it by endeavoring to express in terms of a circle some particular arc the dimensions of which they had independently determined.

Among the complex phenomena presented by the moon are certain variations in the velocity of its motion. The moon's

---

30) Synt. Math. VI, 5 (Basel, 1538, Vol. I, p. 144; Heiberg Vol. I, p. 484 1 sqq.).

average daily motion is determined by dividing 360° or some multiple thereof by the number of days taken to traverse that distance. But owing to the variations in her motion the moon's actual position at any given time may be before or behind that thus determined. The difference between the two was termed by the Greeks the moon's anomaly. The anomaly has two maxima. When the moon is nearest the earth and presents its greatest apparent diameter, the maximum anomaly is, according to Ptolemy's observations, 7° 40′; when the moon is furthest from the earth it is, according to the same authority, about 5°. The mean value is 6° 20′, which differs from one side of a polygon of fifty-eight sides by less than eight seconds, a difference much smaller than could be measured by any instruments possessed by the Pythagoreans.

If the polygon of fifty-eight sides represents a primitive effort to express the moon's maximum anomaly, its dedication to Set becomes intelligible and appropriate. The irregularity in the moon's motion was incompatible with the perfect symmetry and order which Pythagorean ideals demanded of the phenomena of the celestial Cosmos, and might well be connected with the malign influence of Set, the devil of Egyptian theology.

Beyond these two co-incidences I have not been able to find any evidence in favor of this suggested interpretation of the polygon of fifty-eight sides and the "even measure, the fifty-sixth". The coincidences are very striking, — almost too striking to be accepted. It is difficult to believe that the eclipse limits and the maximum anomaly of the moon had been determined so accurately even before the time of Eudoxus. Of the eclipse-limits I have met with no mention prior to Ptolemy. The irregularity of the moon's motion must have been known at a very early date. The earliest attempt to measure it that I have met with is that of Hipparchus, reported by Ptolemy. Ptolemy states that Hipparchus, using the data supplied by eclipses and interpreting them first upon the assumption that the moon's orbit is eccentric to that of the ecliptic, and secondly upon the assumption that the moon is carried upon an epicycle the centre of which moves in an orbit concentric to that of the ecliptic, calculated the moon's maximum anomaly

as $5^{\circ} 49'$ upon the first assumption and as $4^{\circ} 34'$ upon the second, the mean being $5^{\circ} 11 \frac{1}{2}'$. Ptolemy, using the same material, calculated it as about $5^{\circ}$.[31] Ptolemy found that this result sometimes does and sometimes does not agree with the observed position of the moon. He has himself observed an anomaly of $7^{\circ} 40'$ and he quotes an observation of Hipparchus' own from which he (Ptolemy) finds the same anomaly.[32] Ptolemy does not say that Hipparchus had himself observed the discrepancy. But Delambre's inference[33] that he had and that he was seeking material upon which to base more accurate calculations does not seem unreasonable. The discrepancy amounts to somewhat more than three times the moon's diameter, and it is difficult to believe that it could have been overlooked by so able an astronomer as Hipparchus. On the whole, I do not think that the value of the maximum anomaly calculated by Hipparchus from eclipse-data makes it impossible to suppose that its mean value had been more accurately determined by direct observation long before the time of Hipparchus.

Plutarch has preserved one other curious scrap of Pythagorean number-symbolism which I cannot leave unmentioned, although I can throw no new light upon it. The Pythagoreans, he says[34]) explain the fact that the Egyptian celebration of the death of

---

[31]) Ptol. Synt. Math. IV, 11 (Basel, 1538, Vol. I. p. 104; Heiberg I, 338.5—339.3); Delambre, Hist. de l'Astr. Anc. II, p. 180.

[32]) Synth. Math. V, 1; 3 (Basel, 1538, I, pp. 104; 110—111: Heiberg I, 350.14—351.11; 362.7—365.9: Delambre II, 185, 206.)

[33]) II, 205. Hipparque avait trouvé l'équation qui satisfait aux syzygies: il aperçut la nécessité d'une autre équation pour les quadratures. Il fit des observations qui suffisaient pour trouver cette seconde équation; mais il n'eut pas le tems de les combiner assez pour en découvrir la loi.

[34]) De Iside et Osiride, c. 42, p. 367, 39 (VII, 450 Reiske) Text of Parthey. ἑβδόμῃ ἐπὶ δέκα τὴν Ὀσίριδος γενέσθαι τελευτὴν Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσιν, ἐν ᾗ μάλιστα γίνεται πληρουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος, διὸ καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην ἀντίφραξιν οἱ Πυθαγόρειοι καλοῦσι, καὶ ὅλως τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἀφοσιοῦνται. τοῦ γὰρ ἑξκαίδεκα τετραγώνου καὶ τοῦ ὀκτωκαίδεκα ἑτερομήκους, οἷς μόνοις ἀριθμῶν ἐπιπέδων συμβέβηκε τὰς περιμέτρους ἴσας ἔχειν τοῖς περιεχομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν χωρίοις, μέσος ὁ τῶν ἑπτακαίδεκα παρεμπίπτων ἀντιφράττει καὶ διαζεύγνυσιν ἀπ᾽ ἀλλήλων, καὶ διαιρεῖ τὸν ἐπόγδοον λόγον, εἰς ἄνισα διαστήματα τεμνόμενος.

Osiris begins upon the seventeenth of the month Athyr by pointing to the unlucky character of the number seventeen. It is termed ἀντίφραξις, "blocking", because it falls in between the square sixteen and the oblong eighteen, the only plane numbers whose perimeters are equal to their areas (i. e. $4 + 4 + 4 + 4 = 4 \times 4$; $6 + 3 + 6 + 3 = 6 \times 3$), blocks off and disjoins them, and thus "splits" the tone-ratio 9/8, cutting it into unequal parts (i. e. $^{18}/_{17} \times {}^{17}/_{16} = {}^{18}/_{16}$).

The "Isia", as the celebration was commonly termed, was generally believed by the Greeks to symbolize and to occur at the time of the winter solstice.[35] Boeckh has made it probable that it originally celebrated the descent of the sun from the summer to the winter side of the equator, i. e. the autumn equinox.[36] But in fact, before the adoption of the fixed calendar, it coincided with no special season of the year. The Egyptian calendar year was not connected with either the solar or the lunar year and the seventeenth of Athyr in course of time travelled through all the seasons and coincided with all the phases of the moon. The Pythagoreans seem to have thought that it was connected with the eclipse, probably because they regarded the death of Osiris as representing the eclipse of the sun. The number symbolism is plain enough up to a certain point. The numbers nine and eight are perhaps associated with the eclipse because the interval between earth and sun is regarded as representing a tone in the celestial Harmonia, in which case the moon would represent the semitone. But this is not satisfactory, for it is not possible in any diatonic Harmonia that two semitones should occur in succession. Moreover, Plutarch's assertion that the moon becomes full on the 17th of Athyr is quite unintelligible. It is not true either in the Egyptian or in the Greek calendar. It is just possible that at the time the Pythagoreans in question made their study of Egyptian religion the seventeenth of Athyr coincided with the full moon, and they may have been ignorant of the fact that the coincidence was but

---

[35]) Geminus Elem. Astr. p. 33 Petavius.

[36]) Über die vierjährigen Sonnen-kreise der Alten, p. 417—34.

temporary. But this is a question which I am not competent to discuss.

Nor shall I attempt to solve the difficult problems presented by the Pythagoreans' possession of such knowledge of Egyptian religion as these scraps of information would imply. The fact is apparently attested by no less an authority than Eudoxus and is not lightly to be rejected. If accepted, it would tend to verify the tradition of the school, now so generally discredited, that the source of Pythagoreanism is to be sought in Egypt.

The conception of Philolaus' scheme which I have above outlined supplies an intelligible interpretation of a passage in Aristotle's Metaphysic which has hitherto baffled the commentators. In the eighth chapter of the first Book, 989 b 29 — 990 a 32, Aristotle criticizes certain Pythogorean conceptions. He does not mention Philolaus either here or elsewhere in his works, but many of the conceptions which he criticizes as Pythagorean are precisely those which are ascribed by later writers to Philolaus,[37]) and one is quite justified in anticipating that others may be found to belong to the same system of thinking. The leading points which he makes are these. The Pythagoreans take as the objects of philosophy all natural phenomena without distinction. They describe the process by which the world came into being, they carefully observe the phenomena "connected with its parts", and employ their principles in the explanation of these phenomena precisely as though there existed nothing real to explain save what one can perceive by the senses. Yet their principles are better fitted to explain a higher order of reality. Those principles are Limit and Unlimited (= Intederminate), Odd and Even. How can they by such principles as these explain motion and change? And how without explaining motion and change can they explain genesis and dissolution, the peculiar characteristics of the sublunary world, or the phenomena presented by the heavenly bodies (ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν)? Even if one grant their claim that the extension with which geometry deals can be derived from

[37]) Cf. Zeller, Aristoteles und Philolaus, Hermes X, 178 sqq.

these principles, how is one to derive from them the other characteristics of the extended bodies found in nature, such as weight and lightness? And yet if one is to judge from their assumptions and assertions, they suppose themselves to be dealing no more with geometrical solids than with those of sense, and consequently their statements are absolutely meaningless — they contain nothing proper to sense objects as such.

(ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτ' οὐδὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον).

All this applies directly to Philolaus' conceptions as I understand them. The remainder of the chapter I translate.

990a 18 (Text of Christ). ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν αἴτια μὲν εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ νῦν, ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηδένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος; ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δ' ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τοῦτον τὸν τόπον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἕτερον εἶναί φησιν· καίτοι κἀκεῖνος ἀριθμοὺς οἴεται καὶ ταῦτα εἶναι καὶ τὰς τούτων αἰτίας, ἀλλὰ

"Further, how is one to take the assertion that the properties of number and number itself have ever been and now are the causes of all things that exist or come into existence in the (sublunary) world, and yet that there is no other number save this of which the (supra-lunar) Cosmos consists? For when they locate Belief and Opportunity in *this* part (of the Cosmos), and Wickedness or Judgment or Blending a little higher or lower, and allege as proof that each one of these is Number, and that concurrently in *this* (i. e. any given) place there already is a multiplicity of the resulting geometrical figures because these attributes (i. e. the figures) accompany each of the places — is, (I ask), this (number in the supra-lunar Cosmos)

τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους, τούτους δὲ αἰσθητούς.

that *very* number in the (sublunary) world with which we must suppose each of these to be identical, or is it another Number in addition thereto? Plato holds it is another, and yet he too believes that both these things and their causes are numbers, but (holds) that the *intelligible* (numbers) are causes, while these are objects of sense."

I have here assumed that Aristotle is using κόσμος and οὐρανός in the senses in which, according to the doxographers, they were used by Philolaus, the former of the celestial world of eternal order which lies above the moon, the latter of the sublunary world of eternal change. I would paraphrase the passage somewhat as follows; "The Pythagoreans describe as 'numbers' not only the material objects of the sublunary world which can be measured and thus in a sense can be reduced to numbers, but also concepts such as Wickedness, Judgment, Blending. They also maintain that the only real 'Number' is that of which the supra-lunar Cosmos 'consists'. This latter 'number' can be nothing other than the *dimensions* of the celestial Cosmos and is therefore extended. That this is their meaning is shown by their method of locating these concepts in some definite place in the Cosmos. They allege that the concept in question, — say 'Judgment', is such and such a number because it presents these or those resemblances to that number; that the place in question — it may be the orbit of some planet (cf. Alex. ad. loc.) or some sign of the zodiac or some region of an inscribed dodecahedron or other regular solid — is necessarily connected with many of the geometrical figures inscribed in the Cosmos because vertices of more than one of them will be in contact with it; that these figures are in turn reducible to numbers among which is the number in question. If this argument means anything, it means that this number, that of which the celestial cosmos consists, that which is got by reducing the

celestial figures to numbers, is the same number as that in the sublunary world with which those acts and processes which we call wickedness, judgment, and blending must be identified. Nothing could be more absurd, for the celestial 'numbers' express *extended* objects, while these words stand for non-extended concepts. This Plato saw. He too believed that wickedness, judgment, blending and the like are numbers, although he distinguished, as the Pythagoreans had not done, between the acts and processes themselves (ταῦτα) and their proximate causes, the several Ideas, but the only Numbers which he held to be causes were the Intelligible Numbers; those of which the cosmos and other extended things consist he acknowledged to be nothing more than objects of sense."

Pythagorean arithmetic was essentially the offspring of Pythagorean geometry. It is likely enough that both studies were pursued simultaneously in the school from the earliest times, but in the form in which it has come down to us, arithmetic presupposes geometry. Not only has its terminology been almost wholly borrowed directly from geometry, but the conceptions also of the aim and methods of arithmetic are identical with those of geometry. This is seen most clearly in Euclid's formal demonstrations of the properties of numbers (Books VII—IX), but it is still recognisable in Nicomachus' presentation of those properties as static truths, so to speak. Methods of computation had no place in this arithmetic. They belonged to a different art, that of λογιστική. Of the nature of the earlier λογιστική we known practically nothing, but even to the latest period it remained as compared with our own, incredibly clumsy and difficult.

On the other hand geometrical methods of computation early reached a high degree of simplicity and convenience. It was inevitable that many mathematical truths and methods of computation capable of expression in numbers should first be discovered in geometrical form, and it is easy to believe that in each case a successful reduction of the formulae of geometry to numbers would awaken renewed interest in the ever widening powers of number.

It is not probable that there was ever at any one time a "discovery" of arithmetic. But it is quite certain that there must

have come a time when Pythagorean scholars became convinced that many of the methods and results of geometry could be expressed by arithmetic in still more general form. They must then also have seen that many of the phenomena of nature which cannot be treated by geometry were amenable to arithmetic.

The importance of this step can hardly be over-estimated. It was in every way analogous to that taken by Descartes when he proved to the mathematicians of Europe that many mathematical truths hitherto expressed geometrically could be translated into algebraic terms. Indeed, the step from geometry to arithmetic was more than analogous—it was essentially the first step in a process of development of which the transition from Euclidean to analytical geometry was but a later step. It must have awakened in the Pythagorean school the most intense interest, and there would naturally follow an eager desire to exploit the new knowledge to the utmost for the benefit of general philosophy.

It is to this period that I would assign Philolaus. He had probably inherited from the Pythagorean school the geometrical analysis of the universe into a limited number of similar figures. So far as it went it was quite satisfactory to the geometer. It explained to him the composition of the All. That these similar figures cohere of themselves and stand in no need of a "Harmonia" was self-evident to his mind's eye. But there remained a residuum. For that very analysis necessarily left remaining even in the Cosmos some portions of space which refused to conform to the few simple types which he termed περαίνοντα, and when he turned to the οὐρανός, this present world of sense and eternal change, his theory all but broke down. Of these things very few indeed present those simple forms; the overwhelming majority are of an infinite diversity of shape. The new discovery, or the new consciousness, of the powers of number, offered a ready way of escape. Even these things can be reduced to number, and once so expressed they can be compared with one another and with the περαίνοντα when similarly reduced, all the familiar complex relations can be discerned between them — all these things are once more held together in a Harmonia.

But there still remained those without. These are the things that men talk of, pray for and fight for but cannot see — Justice, Temperance, Life, and all things else of the kind. They too must be brought within the Harmonia. They cannot be directly measured as extended things can be, but all manner of resemblances can be detected between them and the numbers, and to the Pythagorean mind, trained in the methods of mathematics, such resemblances had a species of substantive reality not perhaps elsewhere felt until Socrates and Plato had done their work. Here then was the method, — each was identified with the number it resembled and was given a local habitation in that part of the Cosmos in which that number was conspicuously manifested.

Such would be my tentative reconstruction of Philolaus' general scheme and of the system of ideas of which it is a modification. The evidence is scanty, ambiguous, of disputable authority, and to more than conjecture one cannot at present attain. But some such conception as this makes much intelligible that was not intelligible before, and it is not in conflict with any well established facts.

---

# V.

# Zum Verständnis von Spinozas „Ethik".

## Ein Beitrag zur Naturgeschichte philosophischer Systeme.

Von

Dr. **Wilh. M. Frankl.**

Die im folgenden gebotenen Gedanken, welche sich mir beim Studium der „Ethik" von selbst aufgedrängt haben, können natürlich nicht dieses mühewerte Studium ersetzen — setzen es einigermaßen voraus — wollen vielmehr über das Werk selbst einen Überblick geben durch Aufdeckung grundlegender intellektueller Tendenzen, damit aber auch einen Beitrag liefern zur Naturgeschichte philosophischer Systeme.

Der Begriff des Attributes[1]) ist vielen Freunden Spinozas recht ungelegen — und es ist ja richtig, daß seine Konzeption in ein gewisses Dunkel gehüllt ist, nicht vollständig klar ist — und doch wirft gerade sie ein Licht auf jene beiden Haupttendenzen des spinozistischen Systems, die wir für die Baumeister des ganzen Systems halten — nicht so sehr, inwiefern es sich um eine eigenartige Weltanschauung, als vielmehr, sofern es sich um die Weltanschauung eines eigenartigen Geistes handelt.

Attribut[2]) ist dem Geiste Spinozas nach dasjenige: quod per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. — Substanz[3]) dagegen ist das-

[1]) Spinoza definiert: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tanquam eiusdem essentiam constituens." I. Def. IV.

[2]) Siehe Anmerkung 1.

[3]) „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat." I. Def. III. Spinozas Substanz entspricht Avenarius' „philosophischem reinen Weltbegriff" (Philosophie als Denken der Welt, gemäß dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes"), wogegen der „kosmologische Weltbegriff" in Ph. a. D. d. W. usw. dem spinozistischen Gottesbegriff entspricht.

jenige: quod in se est, cuius essentia involvit existentiam. Ich sagte: „Dem Geiste Spinozas nach“, denn seine tatsächlich gegebenen Definitionen (s. Anm. 1, 3!) lauten ein wenig anders, wovon wir den Grund bald werden einsehen können. Sind nämlich Attribut und Substanz nicht in jedem Betracht dasselbe — und das sind sie nicht, sofern nach Spinoza die Attribute in Mehrzahl, die Substanz nur in Einzahl vorhanden ist — so ist damit gesagt: Für den Verstand kann etwas ein Vieles sein, was dem Sein nach nur Eines ist. Es ergibt sich sonach eine Divergenz zwischem dem erkenntnistheoretisch Einfachen und dem metaphysisch Einfachen oder allgemeiner: zwischen Gedachtwerden und Sein. Und die unbewußte Anerkennung dieses Prinzips — wie sie eben in der Konzeption des Attributbegriffs seine Anwendung gefunden hat — läßt den tiefen Wirklichkeitssinn unseres Philosophen erkennen; dieses Prinzip der Divergenz von Gedachtwerden und Sein ist selbst nur eine besondere Form jener individuellen intellektuellen Tendenz, die wir Wirklichkeitssinn[4]) nennen, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, daß ein solcher mitunter zu Irrtümern führen kann. Selbst unter der Voraussetzung eines beliebig realistischen Realismus ergeben sich tausendfache derartige Divergenzen. Von diesen seien hier besonders hervorgehoben: 1. daß dem Sein in jedem besonderen Fall nicht ein Gedachtwerden, sondern nur etwa ein „mögliches Gedachtwerden, ein Gedachtwerdenkönnen gegenübersteht und, daß 2. das Vorhandensein des Falschen ein weiteres Zeugnis für diese Divergenz abgibt. — Der eben gerühmte Wirklichkeitssinn des Philosophen zeigt sich fast in allen Teilen der „Ethik“. Schon der Versuch, die Natur aus sich heraus, nicht aus etwas ihr Fremdem zu erklären (Naturalismus), ist schließlich ein Beweis für dessen Vorhandensein. — Es begründet sich ferner in den spezifisch ethischen Partien, sofern in denselben Spinoza niemals normativ ver-

[4]) Je mehr Bedeutung dem Wirklichen zugeschrieben wird, entweder indem es gegenüber dem bloß Gedachten scharf kontrastiert oder indem auf Unwirkliches gerichtete Gedanken für sinnlos gehalten werden, desto stärker ist der Wirklichkeitssinn. Die Identifikation des Wirklichen mit dem Erfahrbaren führt dann zum Positivismus.

fährt, und das Wörtchen „soll“ niemals seinem Munde entschlüpft, er vielmehr statt dessen sagt: der Weise (sapiens) oder der freie Mensch (homo liber) handelt so und so, daß er also deskriptiv verfährt. Die Bevorzugung des Deskriptiven vor dem Normativen ist wieder eine Betätigung des Wirklichkeitssinnes. — Eine weitere Form, in welcher sich dieser Wirklichkeitssinn ausprägt, und die wir ihrer Wichtigkeit wegen, die sie für das Verständnis des Ganzen hat, besonders als „Konkretivismus“ bezeichnen wollen, besteht darin, daß der Teil als das Ganze definiert wird, im Hinblick darauf, daß ihm abgesondert von diesem Ganzen kein Sein zukommt. So in III. Propos. VII: „Conatus, quo una quaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam“, ein Satz, der nicht ganz im Schopenhauerschen Sinne aufzufassen ist. Ferner III. Aff. def. I: „Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.“ Endlich III. Propos. LVII: „Quilibet unius cuius que individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt“, welcher Satz übrigens von einer gewissen, kaum ganz unbeabsichtigten Zweideutigkeit nicht frei ist, sofern man genau genommen in diesem Satze ebensowohl die Behauptung von nur einer wie von zwei Verschiedenheiten finden kann. — Schließlich aber ist der kosmische Gesichtspunkt (Henismus) des ganzen Werkes überhaupt bereits ein Symptom des Konkretivismus. Als Beispiel sei angeführt V. Propos. XXXVI: „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“

Ebensolcher Wirklichkeitssinn war Hume zu eigen, was sich in seiner Theorie der Abstraktion, der Bestimmung dessen, was er unter distinction of reason verstanden haben will, zeigt.[5])

---

[5]) Hume, Traktat über die menschliche Natur, I. Teil: Über den Verstand 1. Teil 7. Abschnitt. — Bei Spinoza sind Abstraktionen „ideae mutilatae“.

Auch Hobbes bekundet ähnlichen Wirklichkeitssinn, indem er die Relation mit ihrem Fundamente identifiziert — insofern als das ev. Existierende an dem, was durch den Rotationsgedanken erfaßt werden soll, etwas anderes als ein Relationsfundament nicht sein kann, mit Recht. „Wir müssen“, schreibt Hobbes, „über Relation nicht so denken, als ob sie ein Akzidens wäre, verschieden von allen anderen Akzidentien des in Relation Befindlichen: sie ist vielmehr eines von diesen; das nämlich, mit Bezug auf welches die Vergleichung vorgenommen wird. Die Ähnlichkeit z. B. eines Weißen mit einem anderen Weißen, oder seine Unähnlichkeit mit einem Schwarzen ist dasselbe Akzidenz wie dessen Weiße; und Gleichheit und Ungleichheit ist dasselbe wie die Größe des verglichenen Dinges, obwohl unter anderem Namen; denn was Weiß und Groß heißt, wenn es nicht mit etwas anderem verglichen wird, heißt, wenn Vergleichung erfolgt, ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich“.[6])

Wie häufig in individuellen Gedankensystemen finden wir auch bei Spinoza zwei Prinzipien wirksam, die in ihren Extremen einander widersprechen.[7]) Wir sahen das Prinzip von der Divergenz von Gedachtwerden und Sein als ein solches Extrem des Wirklichkeitssinnes, und wir finden in Spinozas System diesem gegenüberstehend als zweites Prinzip eine Tendenz wirksam, die wir als „Panintellektualismus“ bezeichnen wollen: das unausgesprochene Axiom nämlich von der vollständigen Entsprechung von Gedachtwerden und Sein.[8]) Dieses Prinzip hinderte Spinoza, „Attribut“ in der Weise zu definieren, wie wir es eingangs versuchten. Allüberall in Spinozas „Ethik“ zeigt sich auch dieses Prinzip angewendet: Es führt mit zwingender Not-

---

[6]) Hobbes, De corp. p. II. cap. XI § 6 Opp. Lat. Bd. I. S. 120 — zitiert nach Meinong, Hume-Studien.

[7]) So widerspricht das Vorhandensein des Denkens dem Schopenhauerschen Prinzip von der alleinigen Realität des Wollens: steht aber in Einklang mit dem anderen Prinzipe Schopenhauers: dem des psychologischen Dualismus. — Ebenso sind möglichst extrem gefaßt bei Nietzsche die Idee der „ewigen Wiederkunft“ und der Gedanke des „Übermenschen“ Widersprüche.

[8]) In „de emendatione intellectus“ betrachtet er solches Verhalten als Desiderat.

wendigkeit dazu, Psychologie als Teil der Metaphysik — oder wie wir lieber sagen wollen „der allgemeinen Wirklichkeitstheorie“ abzuhandeln. Daselbst erweist es sich als „psychophysischer Parallelismus.[9])

Belege dafür sind II. Propos. XI, XII, XIII, welche lauten: „Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis“. „Quicquid in objecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ab humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae humanam mentem constituentis sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur“. „Objectum idea humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud“, ferner V. Propos. I: „Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectionis seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.“ Das Prinzip des Panintellektualismus in seiner Allgemeinheit zeigt sich in folgendem: I. Def. I. bringt die Gleichung: cuius essentia involvit existentiam = cuius natura non potest concipi nisi existens, I. Def. III. behauptet (wenigstens partielle) Identität von quod in se est und quod per se concipitur. I. Axiomat. V. heißt es: „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“, wonach dann fortlaufend Realgrund und Erkenntnisgrund in eins gesetzt werden.[10])

I. Axiomat. V. endlich lautet: „Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.“

Ein s. v. v. partieller Panintellektualismus zwang die Eleaten, welche das (Objekt des ?) νοεῖν, worunter das abstrakte Denken zu

[9]) Der psychophysische Parallelismus Spinozas unterscheidet sich von dem Fechners dadurch, daß der letztere nicht auf panintellektualistischen Voraussetzungen ruht.

[10]) Gerügt von Schopenhauer „Über den Satz vom Grunde“ sub „Spinoza“; vgl. auch Überweg-Heinze „Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit“, I. Teil p. 131 Anm. Damit verwischt sich auch der Unterschied von „a priori“ und „a posteriori“ im Kantischen Sinn.

verstehen ist, mit dem (des) εἶναι identifizierten,[11]) zur Leugnung der Sinnenwelt als solcher.

Durch den Satz I. Propos. XXXV. „Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est", der die Koinzidenz von Möglichkeit und Wirklichkeit bei Gott behauptet (und mit welchem II. Propos. VIII. Coroll. und V. Propos. XXII zu vergleichen ist), wird die vom Panintellektualismus geforderte Koinzidenz des Seins mit dem nicht nur möglichen, sondern dem wirklichen Gedachtwerden gezogen. Das Vorhandensein des falschen wird dadurch mit dem Panintellektualismus in Einklang gebracht, daß es selbst als etwas rein Negatives erklärt, zu einer bloßen Privation gemacht wird: „Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur". „Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt." II. Propos. XXXIII und XXXIV. „Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum". IV, Propos. I.

Überhaupt wird das, was Mystiker von Werten behaupten, von Pantheisten auf existierende Dinge als solche angewendet. Das „Deus meus et omnia" des Franziskus von Assisi wird von Spinoza nicht nur im Sinne des Wertbewußtseins, sondern zunächst auch im Sinne des bloßen Wirklichkeitsbewußtseins verstanden. Die All-Einheit der Güter wird zur All-Einheit der Wesen, wie die privative Natur des Übels zur privativen Natur des Falschen wird.[12])

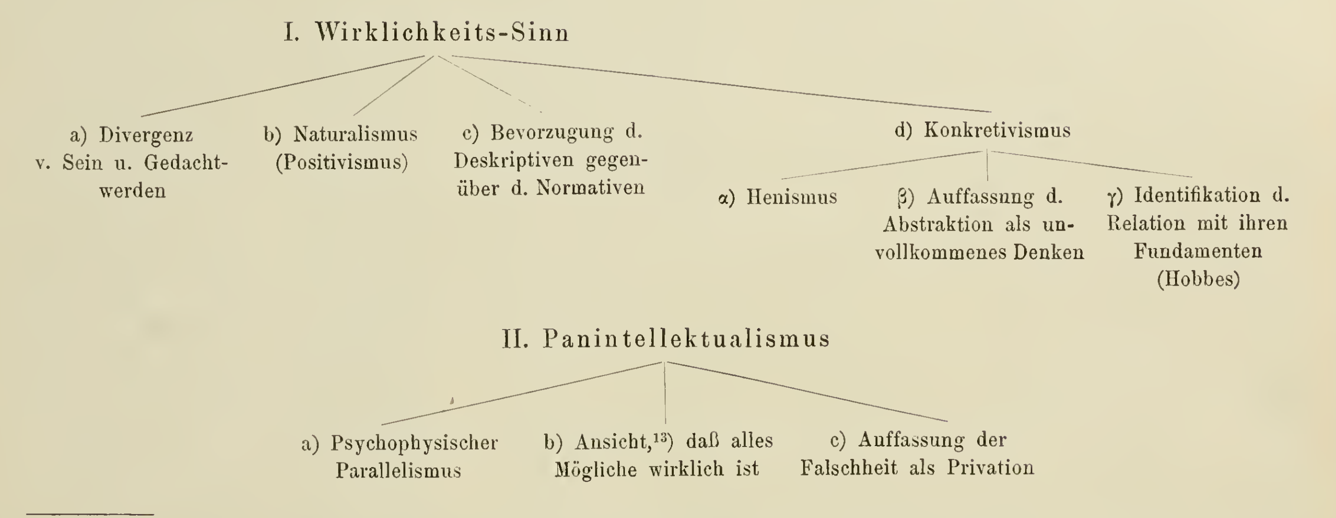
Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier eindringlichst bemerkt, daß mit Feststellung solcher „Tendenzen" über den Wahrheitsgehalt eines Systems prinzipiell nichts ausgemacht ist.

Zum Schluß geben wir noch eine Zusammenstellung der im obigen nachgewiesenen Tendenzen bezw. deren Kundgebungen.

---

[11]) „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι" Parmenides nach Clem. Alex. Strom. VI. p. 627 b und Plotin. Ennead. V. 1. 8. — Objekt nicht im Sinne der Dramatik.

[12]) Nicht ohne daß in der Bevorzugung des Wirklichen in emotioneller Hinsicht (nicht nur in theoretischer) eine Brücke zwischen Mystik und Pantheismus geschlagen wäre.




[13]) Die korrespondierende Ansicht, daß nur das Wirkliche mōglich ist, wäre als Manifestation des Wirklichkeitssinnes zu betrachten.

# Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# II.

# Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904.

Von

**H. Gomperz.**

## I.

### A. Allgemeine Geschichte der antiken Philosophie.

Ed. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 6. Auflage 1901. Leipzig. Fues' Verlag (R. Reisland).

Das klassische Werk zur Einführung in das Studium der Geschichte der griechischen Philosophie erscheint hier in neuer Auflage. Die Änderungen entsprechen denen in der letzten Auflage des Hauptwerkes des Verfassers und betreffen namentlich Aenesidem und die Essener.

Theodor Gomperz, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Zweiter Band. Leipzig. Verlag von Veit u. Comp. 1902. VIII u. 615 S.

Mein Vater behandelt in diesem Bande in zwei Büchern Sokrates, Antisthenes, Euklid, Aristipp und Platon. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verfasser wird man von mir nicht erwarten. Ich habe deshalb daran gedacht, bloß seine Stellung zu den wichtigsten strittigen Fragen anzudeuten. Doch würde so, glaub' ich, einer der wertvollsten Bestandteile des Werkes nicht zu seinem Rechte kommen: die eingehende Analyse der einzelnen Platonischen Dialoge. Ich beschränke mich daher

darauf, von dem Inhalte dieses Bandes dadurch eine Vorstellung zu geben, daß ich die Kapitelüberschriften hersetze. Sie lauten: „Wandlungen des Glaubens und der Sitte, Athen und die Athener, Leben und Wirken des Sokrates, Die sokratische Lehre, Das Ende des Sokrates, Xenophon, Die Kyniker, Die Megariker und verwandte Richtungen, Die Kyrenaiker, Platons Lehr- und Wanderjahre, Platon als Begriffs-Ethiker (2 Kapitel), Der platonische „Gorgias“, Platons „Euthyphron“ und „Menon“, Das platonische „Symposion“, Platons Seelen- und Ideenlehre, Platons „Phaedros“, Der „Phaedon“ und Platons Unsterblichkeitsbeweise, Platons „Staat“ (2 Kapitel), Platons Moral-, Staats und Gesellschaftsideal, Platons zweiter und dritter sizilischer Aufenthalt, Platons „Euthydem“ und „Parmenides“, Der „Theaetet“ und der „Kratylos“, Der „Sophist“ und der „Staatsmann“, Platons „Philebos“, Der „Timaeos“ und „Kritias“, Platons „Gesetze“, Rückblicke und Vorblicke“. Endlich folgen S. 534—615 „Anmerkungen und Zusätze“.

Dr. Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie. I. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters (Philosophische Bibliothek, Band 105). Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1903. X u. 292 S.

Dieser Band giebt S. 15—201 einen knappen, verständigen, sogar relativ lebendigen Überblick über die Geschichte der alten Philosophie. Es wäre freilich zu wünschen, wenn die S. V behauptete „subjektive Färbung“ der Darstellung sich mehr in originellen Gesichtspunkten äußerte als in der Austeilung von Zensuren an die einzelnen Denker. Wenn z. B. der Leser S. 82 erfährt, daß die Kyniker mit einer „berechtigten“ Auflehnung gegen die Übel der Kultur eine „thörichte“ Verwerfung ihrer Segnungen verbanden, jedoch in ihrer Willensstärke, Einfachheit usw. „lobenswert“ waren, so wird das schwerlich dazu dienen, ihn in die historische Betrachtungsweise einzuführen. Der Verfasser steht merklich unter neukantischem Einflusse, dem er sich aber nicht blindlings unterwirft. Nur an einigen Stellen geht die — im Sinne dieser Richtung — apologetische Tendenz zweifellos zu weit. So ist es schon eine sehr gewaltsame Deutung, wenn (S. 54f.)

Demokrit deshalb, weil er neben den Atomen auch den leeren Raum als wirklich gelten ließ, nicht Materialist gewesen sein soll. Daß aber für diesen Denker die Atome gar „nur in unserem Bewußtsein“ existiert hätten (S. 159), ist eine nicht nur unbeweisbare, sondern auch ganz unglaubliche Behauptung. Und auch das ist unrichtig (S. 94ff.), daß die platonische Idee ein Sein nur dadurch hat, daß sie von uns gedacht wird, daß sie „ein bloßes Gedankending“, etwas „von uns selbst Erzeugtes“ ist: Platon selbst hat ja diese Auffassung Parm. p. 132 B.ff. aufs schärfste zurückgewiesen. Im übrigen merke ich noch ein paar Einzelheiten an, die bei einer neuen Auflage leicht verbessert werden könnten. Daß die eleatische Lehre dem Begriffe der Gesetzlichkeit näher stehe als die Heraklitische (S. 42), kann man wohl nicht sagen. Die Anaxagoreische Homoiomerienlehre wird nach der S. 47 von ihr gegebenen Darstellung schwerlich verstehen, wer sie noch nicht kennt. Die These, daß die moralischen Normen nur dem Interesse der Schwachen dienen, vertritt im platonischen „Gorgias“ weder Gorgias noch Polos (S. 66), sondern Kallikles. Ob die Lehre, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, auf Sokrates zurückgeht (S. 74), wissen wir nicht. Nicht „der Kyrenaiker Annikeris“ (S. 86) soll Platon losgekauft haben, sondern ein Mann namens Annikeris aus Kyrene: nach V.'s Worten muß der Leser glauben, es sei der S. 79 genannte Philosoph gemeint, der doch erst zwei Menschenalter später gelebt hat. Durch das Schlagwort „gegen falsche Politik“ (S. 91) kann man den Inhalt des Platonischen „Gorgias“ nicht bezeichnen. S. 121 hat wohl ein Druckfehler der Aristotelischen „Physik“ 18 statt 8 Bücher gegeben. S. 129 erscheint als Beispiel einer aristotelischen „Form“ „die fertige Bildsäule“ resp. „das Haus“, während dieses doch καθέκαστα oder σύνολα sind. Ebenda entsteht der Schein, als wären πρώτη ὕλη und ὕλη νοητή gleichwertige Begriffe. S. 130 heißt (im Sinne des Stagiriten) nicht nur die Zeit, sondern auch der Raum anfangs- und endlos, und S. 131 wird Aristoteles als der erste Vertreter der Teleologie gegenüber dem Mechanismus hingestellt, während doch schon Platon (Phaed. p. 98 Bff., Tim. p. 46 D E) ganz denselben Standpunkt einnimmt. Von Philodems Schriften ist nicht bloß eine bruchstückweise auf

uns gekommen (S. 158). Epikur teilt die Begierden zwar in „natürliche und eitle, notwendige und nicht notwendige" ein (S. 161), allein diese Einteilungen sind nicht koordiniert, vielmehr bezieht sich die zweite Unterscheidung nur auf die „natürlichen" Begierden (Ad Menoeceum, S. 62. 8 Usener), so daß sich in Wahrheit eine trichotomische Einteilung der Begierden ergibt. Die Behauptung endlich, die Tugend reiche wohl zu einem „glücklichen", nicht aber auch zu einem „glücklichsten" Leben aus, ist keineswegs dem Antiochos von Askalon eigentümlich (S. 166), gehört vielmehr schon dem Xenokrates (Cicero, Tusc. V, 18. 51 u. sonst).

Prof. Dr. Adolf Mannheimer, Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. I. Teil. Zweite umgearbeitete und erheblich vermehrte Auflage. Frankfurt am Main 1903. Neuer Frankfurter Verlag. 111 S.

Der Druck ist schleuderhaft, das Deutsch häufig inkorrekt, stellenweise ganz unverständlich („Die Seele ist — nach Demokrit — körperlich . . ., das daneben ist Bewegung" S. 63; der Sophisten „bedeutendste Leistung ist auf dem Gebiete des Wertproblems" S. 50 usw.). Auch die Abgerissenheit, Zuammenhanglosigkeit und Unbestimmtheit der Darstellung verrät den Dilettanten (Sokrates „ging darauf aus, Resultate zu finden, die allgemein zugestanden waren [!] und so zu denkbar fest Gegründetem zu gelangen. Entscheidend war ihm aber [!] die innere Stimme, das Gewissen [Dämonium]" S. 55). Allein dieser Dilettant hat sich nicht nur mit den Quellen mehr als man erwarten möchte vertraut gemacht — läßt sie zum Teil auch selbst sprechen —, sondern erweist sich auch als ein denkender Mensch. Insbesondere versteht er es, in geschickter Weise die Lehren der Alten mit aktuellen Schlagworten in Verbindung zu bringen. Und wenn er so Sozialismus, Anarchismus und Übermenschentum vor den Ohren seiner Leser schwirren läßt, so kann ich mir wohl denken, daß dadurch vielleicht manche unter ihnen zu einem lebhaften, wenn auch unbestimmten Interesse an der alten Philosophie aufgeregt werden mögen.

Dr. A. Kalthoff, Die Philosophie der Griechen, auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn. 1901. IV u. 153 S.

In neun Vorträgen gibt der Verfasser einen flüchtigen, aber gefälligen und durchdachten Überblick über die Geschichte der griechischen Philosophie: es ist ein Labsal, einmal einer kurzen Darstellung dieses Gegenstandes zu begegnen, die nicht aus lose aneinandergereihten Notizen besteht, sondern von großzügigen Gesichtspunkten aus das Wesentliche (freilich nicht immer alles Wesentliche) ins Auge faßt. Besonders die Abschnitte über Platon und Aristoteles (durch den „die Philosophie sich zur Wissenschaft umbildet“ S. 107) sind zu loben. Nur mit einem kann ich mich gar nicht befreunden, und das ist die Art, wie K. die griechische Philosophie aus ihrer „kulturgeschichtlichen Grundlage“ hervorwachsen läßt. Es ist ja z. B. gewiß richtig, daß Sokrates nicht nach der Definition moralischer Begriffe gesucht hätte, wenn dieselben nicht schon in der sophistischen Zeit bald so, bald so wären bestimmt worden, und daß diese Verschiedenheit in der Auffassung des Sittlichen eine Zeit der Parteispaltungen und politischen Umwälzungen zur Voraussetzung hat. Allein darf man deswegen das „Denken des Sokrates“ als „Die Philosophie der inneren Wirren“ bezeichnen und den Anschein erwecken, als wäre der Inhalt jenes Denkens durch diese „Wirren“ zureichend erklärt? Es haben doch seither fast unablässig „innere Wirren“ stattgefunden, und doch haben wir keinen zweiten Sokrates gesehen. Jede gedankliche Leistung ist eben die Resultierende aus der Naturanlage ihres Urhebers und den Eindrücken, die er von seiner Umgebung erfährt. Die Fäden aber, die den ersteren Faktor mit den Zeitverhältnissen verbinden mögen, sind uns völlig unbekannt. Und doch wird diesem Faktor gerade für alle außerordentlichen Leistungen eine gesteigerte Bedeutung zukommen: Xenophon kann man aus dem Milieu erklären, Sokrates nicht! Ähnliches gilt, wenn das System des Aristoteles als „Die Philosophie des werdenden Weltverkehrs“ gedeutet wird. Doch in diesen Fällen, in denen wir die Persönlichkeit der Denker einigermaßen kennen, sind solche „Ableitungen“ nur ziemlich unschädliche Floskeln: dem Selbstzeugnis der Philosophen gegenüber außer stande, ihre grundlegenden Absichten zu fälschen. Anders steht es bei den Vorsokratikern, deren spärliche Bruchstücke man notwendig zu einem ganz falschen Bilde zusammensetzen muß, wenn

man dieser Rekonstruktion statt der doxographischen Tatsachen kulturhistorische Phantasien zugrunde legt. Und leider hat der Verfasser diesen zweiten Weg eingeschlagen, verlockt, wie es scheint, durch den höchst unglücklichen Versuch von Eleutheropulos, auf den er sich (S. 10) ausdrücklich beruft, und über welchen ich Bd. XV S. 517 ff. dieser Zeitschrift das Nötige gesagt habe. Was soll man z. B. dazu sagen, wenn die Urstofflehre der ionischen Naturphilosophie aus der Auflösung der Gentilverfassung abgeleitet wird (S. 25 ff.), indem „ein neues Band der Einheit" im Mutterlande politisch, in den Kolonien aber philosophisch gesucht worden sei? Wobei dann natürlich für Thales als ein solcher Urstoff nur das Wasser in Frage kommen konnte, da ja seine Vaterstadt „allen Reichtum und allen Einfluß ihrer Lage am Wasser verdankt"! Ebenso heißt Pythagoras wegen seiner Betonung der Harmonie „der Mann der Kompromisse und der Halbheiten" (S. 32), der Eleate Zenon soll sich aus der steten „Bewegung" des politischen Lebens in die ewige „Ruhe" des Gedankens flüchten (S. 39 f.); bei Xenophanes und Parmenides soll der „demokratische Grundgedanke" von der „Einheit und Gleichheit der Bürger" ihre Metaphysik bestimmt haben (S. 41 ff.); der νοῦς des Anaxagoras war „tatsächlich nichts anderes als die athenische Staatsordnung" u. dgl. m. Es kann doch wohl nicht sein, daß das Interesse eines gebildeten Publikums für die Anfänge des europäischen Geisteslebens nur durch derartige Ungereimtheiten sollte angeregt werden können.

Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Zwölf gemeinverständliche Vorlesungen. Mit Anhang: Zum Verständnis der Mystiker. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig 1904. VI u. 322 S.

In diesem Buche habe ich zu zeigen gesucht, daß die philosophische Ethik der Griechen, im Gegensatze zu den populären Sittlichkeitsbegriffen des griechischen Volkes, aber ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der einzelnen philosophischen Systeme, eine Ethik der „inneren Freiheit" oder Autarkie ist und nur

verstanden werden kann, wenn man diesen Begriff als ihr Zentrum ansieht. Ausgenommen hiervon ist — schon wegen ihres mehr deskriptiven als normativen Charakters — die Ethik des Aristoteles. Welche Formen die Ethik der inneren Freiheit bei Sokrates, bei Kynikern und Kyrenaikern, bei Platon, bei den Stoikern, bei Epikur, Skeptikern und Neuplatonikern annimmt, und wie diese Formen aus den persönlichen Eigentümlichkeiten und theoretischen Voraussetzungen der einzelnen Denker sich mit psychologischer Notwendigkeit ergeben, habe ich im Detail darzulegen versucht. So gelange ich denn auch vielfach zu einer von der Überlieferung recht weit abweichenden Gesamtauffassung und Bewertung der genannten Systeme. Doxographische Neuerungen in bezug auf einzelne Lehren findet man jedoch wohl nur an zwei Stellen vertreten: in bezug auf die späteren Kyrenaiker (S. 148ff.) und auf die Stoiker, mit besonderer Rücksicht auf Ariston von Chios (S. 213ff.). Namentlich glaube ich den Beweis geführt zu haben, daß die Zulassung der εὐπάθειαι (S. 206ff.) und die Unterscheidung der προηγμένα und ἀποπροηγμένα (S. 217ff.) keine Konzessionen an die gemeine Meinung bedeuten, vielmehr in dem Systeme der Stoa von vornherein angelegt sind und durch dasselbe notwendig gefordert werden.

Otto Apelt, Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Kultur. Jahresbericht über das Karl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach von Ostern 1900 bis Ostern 1901. Eisenach. Hofbuchdruckerei. 1901. 42 S.

Der Verfasser gibt S. 5—16 einen hübschen Überblick über die Ansichten, welche Platon, Aristoteles, Zenon, Epikur u. A. über die Entwicklung der Kultur geäußert haben: Verfall einer ursprünglichen Blüte, periodischer Wechsel von Hoch- und Tiefstand in einer Welt, ewige Wiederholung von Entwicklung und Verfall in unendlich vielen Welten, selbsttätiges Herausarbeiten aus ursprünglicher Rohheit — das sind die hauptsächlichen Thesen, die an uns vorüberziehen. Der Verfasser hebt mit Recht hervor (S. 14), daß die zuletzt genannte, dem Epikur gehörige These „unsern jetzigen Anschauungen weit näher verwandt“ ist als die

andern; warum er sie trotzdem „in ihrer wissenschaftlichen Haltung und Ausgestaltung ein gut Teil kindlicher“ nennt, weiß ich nicht. — S. 17—27 folgen „kritische Miszellen“ zu Platon und Aristoteles, sowie zu philosophiegeschichtlich interessanten Stellen bei Plutarch, Galen, Stobaeus und einigen andern Autoren. Sie sind fast ausnahmslos höchst beachtenswert. Zweifellos richtig scheinen mir z. B. die Vorschläge zu Plato, Legg. p. 890 D (παλαιουμένῳ statt παλαιῷ νόμῳ), zu Plutarch, Ad princ. inerud. 3, p. 780 F (δάνειον statt διάνοιαν) und zu Galen, Hist. phil. c. 24, p. 613, 19 D (ἥκιστα ἐγκρατεῖς οὖσας, ὥστε ταῦτα πασχούσας statt ἥκουσιν ἐγκρατεῖς οὖσας, ὥστε ταύτας πασχούσας). Als besonders glänzend hebe ich aber hervor: πυρετοῦ statt περὶ τοῦ (Plut., non posse suav. 16, p. 1097 E), ⟨τὰ⟩ περὶ τὸν οἶκον (Stob. Ekl. II, 324), καὶ αὖ τὸ νοατικόν statt καὶ αὐτὸ νοατικόν (Ibid. II, 350) und ποιοῦντι τὸ ἀόριστον ‚ἔστι μέτρον' statt ποῖόν τι τὸ ἀόριστόν ἐστι μέτρον (Ibid. II. 324. 24 W.).

### B. Sokrates, Xenophon, Antisthenes, Aristipp.

Dr. Karl Joel, Der echte und der Xenophontische Sokrates. Zweiter Band. Erste und zweite Hälfte. Berlin 1901. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, Hermann Heyfelder. XXV, IX u. 1145 S.

Dieses Werk liegt nun mitten auf der Heerstraße der Wissenschaft als ein großer Trümmerhaufen: eine riesige Stoffsammlung, dazwischen geistreiche Kombinationen, kühne Hypothesen und philosophische Reflexionen; hier wird Xenophon erläutert, gleich dadaneben Dio Chrysostomus auf seine Quellen untersucht, Erörterungen über die Fragmente des Thales oder über die Gerichtsreden des Antiphon ragen herein, in einer Anmerkung wird ein Platonischer Dialog erklärt; das Sichere, das Wahrscheinliche, das Mögliche, das Unwahrscheinliche, das Unmögliche — alles liegt bunt durcheinander, ohne jede innere Ordnung. Das Nächstliegende wäre: um den Haufen herumgehen und ihn liegen lassen. Doch wenn die Forschung so verführe, würde sie sich kostbarer Ergebnisse und wertvoller Anregungen berauben. Allein auch das kann hier nicht meine Aufgabe sein, den Schutt wegzuräumen und aus

den zerstreuten Werkstücken ein haltbares Gebäude aufzuführen. Ich muß mich mit dem Versuche begnügen, durch das Trümmerfeld einen schmalen, aber gangbaren Weg zu bahnen.[1])

In dem ersten — 1893 erschienenen und von Zeller in dieser Zeitschrift (Band VII, S. 101ff.) doch wohl allzu ungünstig besprochenen — Bande dieses Werkes wollte der Verfasser die Memorabilien als eine ebenso literarisch-fiktive Darstellung des Sokrates erweisen, wie die sokratischen Dialoge Platons es sind; zu diesem Behufe wurden dieselben mit den übrigen Xenophontischen Schriften eingehend verglichen, und diesem Xenophontischen Sokrates sollte der echte, namentlich aus den Aristotelischen Zeugnissen zu rekonstruierende, gegenübergestellt werden. Doch schon damals schien dem Verfasser der Sokrates der Memorabilien durch die Eigenart Xenophons allein nicht erklärbar; auch eine weitgehende Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes glaubte er annehmen zu müssen. Dieser letztere Zug hat sich nun J. im Verlaufe seiner Untersuchungen immer mehr in den Vordergrund gedrängt, und auch sein Interesse hat sich umgelegt; es haftet jetzt weit mehr an Antisthenes als an Sokrates. Die Hauptfrage dieses zweiten Riesenbandes lautet daher: was können wir aus der sokratischen Literatur über die Lehre und die Schriften des ersten Kynikers lernen? Allein dieser neuen Zentrierung des Interesses entspricht keine neue Gruppierung des Stoffes: nicht nach den Schriften oder noch besser nach den Lehrstücken des Antisthenes schreitet die Untersuchung fort, sondern nach den einzelnen Abschnitten der Memorabilien. Der Verfasser ist sich dieses Umstandes bewußt (S. XI): er hat deswegen nicht weniger Verwirrung angerichtet. Unsere Besprechung kann jedoch weder der vom Verfasser festgehaltenen noch der vom Stoffe geforderten Disposition des doppelgesichtigen Werkes folgen: sie muß seine Ergebnisse für Sokrates und seine Ergebnisse für Antisthenes gesondert prüfen; und da für beide

[1]) Ergänzungen zu dieser Besprechung findet man unten in den Anzeigen der Schriften resp. Aufsätze von Menzel, Lincke, Guggenheim, Knospe, Stählin, Beyschlag, Horneffer und Endt, sowie in meiner Abhandlung „Isokrates und die Sokratik“, Wiener Studien, Band XXVIIf S. 163 ff.

Xenophon als Zeuge im Vordergrunde steht, so zerlegt sich der ganze Stoff für uns von selbst in vier Hauptgruppen: der echte Sokrates, die spezifisch Xenophontische Darstellung des Sokrates, das Verhältnis Xenophons zu Antisthenes, die Auffassung des Kynismus.

Über den historischen Sokrates nun findet sich in dem ganzen Bande nur Weniges; dieses Wenige aber ist vortrefflich. Vielleicht bin ich in diesem Punkte ein befangener Richter und nenne nur dasjenige vortrefflich, wovon ich selbst im tiefsten überzeugt bin. Doch auch dann wiegt es wohl nicht allzu leicht, wenn langjährige Beschäftigung mit dem Material in zwei Seelen den gleichen Eindruck erzeugt und dasselbe Bild hinterläßt. Denn über Eindrücke und Bilder kann man ja für den historischen Sokrates nicht hinauskommen, für den — wie ich mit J. glaube — die Quellen fast völlig versagen. Was ist nun sein „Eindruck“? Sokrates — so sagt er (S. 959f.) — war kein Dogmatiker. Denn hätte er „Lehren“ mitzuteilen gehabt, so hätte er entweder Bücher geschrieben oder doch zusammenhängende Vorträge gehalten oder zum allermindesten eine geschlossene Schule mit einheitlicher Doktrin begründet. All das hat er nicht getan, und darum existieren „die Dogmen des Sokrates“ nur „in der Einbildung unserer Historiker“. Aber was bleibt denn von Sokrates übrig, wenn man ihm alle Dogmen nimmt? Es bleibt übrig: einerseits die dialektische und — was ja darin schon liegt — die intellektualistische Methode, andererseits aber — was das weit größere ist, und worin auch jene Methode wurzelt — die Sokratische Persönlichkeit! Er war „eine scharfgeprägte Individualität . . . ohne den Individualismus des Begehrens. Die Heutigen machen aus dem selbstlosen Sokrates sofort den sozialen, in der falschen Antithese: Wer nicht für sich ist, ist für Andere!“ Aber „nicht nach außen Hilfe bringen, sondern nach innen Licht tragen in Selbsterkenntnis — das war es, was Sokrates wollte“ (S. 961f.). Und der Kern dieser Persönlichkeit? „Jene Abgelöstheit von persönlichen und Familieninteressen, jene volle Hingabe an die Geistigkeit, von der katholischen Kirche für ihre Priester und Mönche zum Gesetz erhoben, war in Sokrates Tat, ohne Gesetz

zu sein. Er fühlte nicht die sinnlichen und sozialen Bande, ohne sie gelöst zu haben.“ Diese „reinste Verkörperung des dialektischen Triebes“ „brauchte nicht wie der Kyniker die geistige Freiheit zu postulieren, denn er hatte die geistige Freiheit selbst; er hatte nicht nötig, ein Idealist zu sein wie Plato, denn er war selbst ein Ideal“ (S. 974). Dennoch hat der Idealist das Ideal am besten verstanden. Er allein z. B. hat im Phaidon jene „Verschmelzung der tragischen σπουδή mit der παιδιά“ wiedergegeben, die den andern Sokratikern „ein Inkommensurables, ein ἄτοπον“ blieb, „und darum ist der platonische Sokrates der echte, mag auch alles im Phaedo fingiert sein“ (S. 237)!

Dieses Sokratesbild ist nicht dasjenige des Xenophon: um es zu gewinnen, mußte man die Memorabilien als unhistorisch verwerfen. Diese Verwerfung aber wird am einfachsten durch den Nachweis begründet, daß Xenophon in dieser Schrift ungescheut dasjenige dem Sokrates in den Mund legt, was er in anderen Schriften als seine eigene Meinung vorträgt und was er doch unmöglich von Sokrates übernommen haben kann. Diesen Nachweis zu führen hatte der Verfasser schon in seinem ersten Bande begonnen; in diesem zweiten Bande hat er ihn nun siegreich zu Ende geführt. Er zeigt z. B. schlagend und die Parallelen bis ins einzelne verfolgend, daß die in Mem. III. 1. 6 für den Strategen aufgezählten Eigenschaften Cyrup. I. 6. 27. wiederkehren, hier jedoch erläutert und begründet werden, während sie in den Mem. zum Teil geradezu unverständlich bleiben (S. 1057); daß das ganze Kapitel Mem. III. 3 ein wörtlicher Auszug aus dem Hipparchicus (S. 1065—1073), ebenso III. 6 ein solcher aus De vectigalibus ist (S. 1094f.); daß sich ferner Mem. II. 8 mit De vectig. IV. 22 berührt (S. 1029), die Vorschriften für die Anfertigung von Panzern Mem. III. 10. 13 in De re equ. 12. 1 wiederkehren (S. 748), und fast alle Gedanken in Mem. III. 5 sich auch in den Hellenika, in der Anabasis und namentlich in De vectigalibus nachweisen lassen (S. 1080—1085). Wird nun irgend jemand zu behaupten wagen, der Feldherr Xenophon habe diese guten Lehren über die Fehler der Pferde, die Befestigung der attischen Engpässe, die Aufgaben des Waffenschmieds, Strategen und Hipparchen von Sokrates

empfangen und sie in seinen Fachschriften nur weiter ausgeführt? Wenn aber nicht, was bleibt übrig als die Annahme, er habe seinen großen Lehrer einfach als Mundstück für seine eigene Weisheit verwendet? Man sehe ferner, wieviel spezifisch Xenophontisches das große Kapitel II. 1 enthält! Der Wert der Entbehrungen für den Erfolg in leitenden Stellen (des πόνος für den ἀρχικός, § 1—7) ist von Xenophon an sich und Andern hundertfältig gerühmt worden (S. 60, 61, 64, 103): daß dies ein dem Sokrates naheliegender Gesichtspunkt gewesen sei, ist von vornherein überaus unwahrscheinlich. Ebensowenig wird man diesem die folgenden ethnographischen Ausführungen (§ 10) zutrauen, oder auch die Behauptung (§ 13), es gebe kein Mittleres zwischen Herrschen und Dienen, während beides aus Xenophons Erfahrungen sich aufs beste erklärt (S. 85—88). Von der ersten Rede der Ἀρετή weiter (§ 28)[2]) hat J. (S. 362—367, vgl. S. 19—22) vortrefflich gezeigt, wie sie nicht nur im allgemeinen ganz auf jenem Prinzip der ἐπιμέλεια fußt, das Xenophon selbst Mem. I. 2. 19ff. im eigenen Namen den „Philosophen“ entgegenhält, sondern auch im einzelnen mit seinen Erfahrungen und sonstigen Äußerungen sich aufs engste berührt, während in ihr „der gesamte sokratische Interessenkreis, sämtliche sokratischen Themata und Berufsbeispiele und vor allem das Grundprinzip aller sokratischen Werte: das Wissen“ vollkommen fehlt. Dasselbe gilt von dem Anfang der zweiten Rede (§ 30; S. 445—447), und hier fließen die Parallelen aus Oeconomicus, Agesilaos und Cyrupaedie noch reichlicher. Mit Recht erläutert der Verfasser den in Mem. II. 2—3 hervortretenden „Familiensinn“, der bei Sokrates gewiß nicht stark war, durch zahlreiche Stellen aus Xenophons Cyrupaedie (S. 978—987) und verweist darauf, wie Mem. IV. 5 die ἀκρασία — ganz übereinstimmend mit zahlreichen Stellen des Oeconomicus, Cynegeticus, Agesilaos, der Hellenika und Cyrupaedie — als eine reale Macht erscheint, während wir von dem Sokratischen Intellektualismus doch wenigstens soviel wissen, daß eine Hemmung des Wissens durch

---

[2]) Weshalb diese Rede, sowie überhaupt der ganze Apolog des Prodikos, in der uns vorliegenden Fassung nicht dem genannten Sophisten gehören kann, wird sich weiter unten ergeben.

die Leidenschaft ganz außerhalb seines Gesichtskreises lag (S. 575f.). Ja endlich stellt sich sogar heraus (S. 901 f.), daß Mem. I. 3. 8ff. — das einzige Gespräch, an dem Xenophon selbst teilgenommen haben will — nichts anderes ist als eine „freie Rekapitulation“ von Symp. IV. 10ff., d. h. daß jene Partie der Memorabilien, die den höchsten Anspruch auf Authentizität macht, ein Auszug ist aus einer anerkanntermaßen fiktiven und unhistorischen Schrift. Ich stehe nicht an, zu sagen, daß m. E. diese Untersuchungen den Anspruch der Memorabilien, als eine historische Quelle für Sokrates zu gelten, endgültig vernichten, und dieser Nachweis erscheint mir als die bedeutsamste Leistung des ganzen J.schen Werkes.

In diesem nimmt jedoch der Versuch, Xenophon aus sich selbst zu erklären, einen viel weniger breiten Raum ein als der andere, seine Abhängigkeit von Antisthenes darzutun. Und hier kann ich J. nur mehr mit sehr erheblichen Vorbehalten folgen. Den prinzipiellen Bedenken gegen die Annahme einer solchen Abhängigkeit weiß er freilich mit viel Geist zu begegnen. Denn auf die Frage, was denn der konservative Adelige mit dem radikalen Proletarier gemein haben könne, erwidert er (S. 5, 13 u. passim): dasjenige, was überhaupt der Praktiker mit dem Romantiker gemein hat, den Kultus der Tat, der Mühe, der Entbehrung oder — wie J. sagt — die „dynamische“ Lebensauffassung, den „Dorismus“. Und es ist ja wahr: Xenophon konnte dem ersten Kyniker als ein kleiner Herakles erscheinen, und der Führer des Rückzugs der 10000 konnte im Lob des Herakles eine Rechtfertigung seines eigenen Lebenstypus erblicken. Auch war Xenophon unselbständig genug, um, wenn er auf die Benutzung der Antisthenischen Schriften einmal sich eingelassen hatte, ihnen auch manches zu entlehnen, was seinen eigensten Anschauungen recht fern lag. Wieviel aber — das kann natürlich nur die Detailuntersuchung ergeben.

Sie ergibt nun, wie mir scheint, in der Tat zunächst ziemlich zahlreiche einzelne Entlehnungen. Wenn z. B. die Kritik des Ehebruchs Mem. II. 1. 5 (es sei töricht, sich in solche Gefahren zu begeben, um eines Genusses willen, den man auch auf so viel gefahrlosere Art sich verschaffen könne) fast mit denselben Worten

bei Diog. Laert. VI. 4 auch dem Antisthenes zugeschrieben wird, so wird man nicht zweifeln, daß sie diesem ursprünglich gehört, da sie ihrem ganzen Inhalt nach den kynischen Ursprung verrät (S. 66). Dasselbe gilt von dem S. 664—670 besprochenen Lob der Bedürfnislosigkeit Mem. I. 6. 1—10: J. konnte hier zeigen, daß sich § 5 bei Teles p. 39 (Hense), § 8 bei Diogenes (Gnom. Vat. 195), § 10 bei demselben (Diog. Laert. VI. 104) und bei Lukian (Cyn. 12) wiederfindet, in der letzteren Quelle aber auch § 5 und 6. Und schwerlich wird jemand behaupten, die Kyniker hätten ihr Lob des μηδενὸς δεῖσθαι von Xenophon beziehen müssen, oder diese systematische Verteidigung der kynischen Lebensweise gehe auf Sokrates als auf eine gemeinsame historische Quelle zurück. Ebenso erkennt man, auf diese Beziehungen einmal aufmerksam geworden, in den Anekdoten Mem. III. 13 auf den ersten Blick den kynischen Charakter (S. 895—899), und mit Recht sagt J. (S. 755) im Hinblick auf dieses Kapitel: „Wir haben also wohl in Xenophon den ersten jener inferioren Sammler, die nach dem Kriterium des ben trovato mehr als des vero Anekdoten ausschrieben.“ Und ebenso unverkennbar ist der Kynismus von Mem. III. 7. 4—5 und die Parallele von § 4 mit Antisth. S. 9 (Winckelmann). J. macht aber in bezug auf dieses Kapitel (S. 1098) auch noch eine andere, treffende Bemerkung: der Schluß § 9 nämlich ist zwar ebensogut kynisch wie das Vorhergehende, paßt aber gar nicht zu diesem, da Charmides, der sich scheut, am öffentlichen Leben teilzunehmen, keinerlei Anlaß zu der Mahnung gegeben hat, er möge sich nicht um fremde Angelegenheiten kümmern, sondern lieber sich selbst erforschen. Wir sehen also, daß Xenophon hier eine kynische Vorlage nachlässig benutzt hat. Als weitere Stellen, an denen mir J. die Benutzung kynischer Quellen durch Xenophon erwiesen zu haben scheint, nenne ich: Mem. II. 1. 24 = Hiero I. 4—6 = Dio VIII. 21 und IV. 101 = Stob. III. 9. 46 und III. 6. 17 (Hense; bei J. S. 344); Mem. IV. 8 ff. = Dio III. 73 ff. (S. 380); Hiero III. 1 und 3—6 = Dio III. 86 ff. und 94 ff. (S. 383); Mem. II. 3. 19 = Dio III. 104 (S. 384); Cyrup. VIII. 2. 10 ff. = Dio III. 118 (S. 385); Mem. II. 1. 30 = Dio VI. 8—20 (S. 448); Cyrup. I. 2. 8 = Ep. Diog. 30. 3 f. und 37. 4 ff. sowie Cyrup. IV. 5. 1—7 = Dio VI. 12

(S. 452); Ages. IX. 5 = Dio VI. 27 (S. 466); Hiero I. 30 = Dio VI. 12 (S. 485); Symp. II. 25 = Dio XXX. 36 (S. 495); Mem. II. 1. 31 = Hiero I. 14 = Antisthenes in Schol. Porphyr. ad Horat. Satir. II. 2. 94 (S. 519); Mem. II. 4. 7 = Dio I. 32 und III. 104ff. (S. 1010); Mem. III. 1. 4 = Dio IV. 25. (S. 1056); Mem. III. 2. 2 = Dio II. 54 und auch = Dio III. 39 (S. 1062—1064); Mem. IV. 4. 17 = Dio LXX. 8 (S. 1113). Man s. ferner die S. 461 und S. 485 nachgewiesenen unverkennbaren Kynismen Mem. I. 3. 5ff., Cyrup. I. 5. 12, IV. 5. 1 und 4 sowie V. 2. 15; die „stoische", also wohl schon Antisthenische Definition des φθόνος Mem. III. 9. 8 (S. 614); ferner S. 449 den schlagenden Nachweis, wie Xenophon Ages. V. 1 aus dem kynischen Satze, Trunkenheit bewirke μανία, Übersättigung ἀργία, den Unsinn gemacht hat, man müsse sich vor Trunkenheit und Übersättigung ebenso hüten wie vor μανία und ἀργία. Und endlich ist es ja auch evident richtig (S. 1106), daß Mem. IV. 4 nach einer Vorlage gearbeitet sein muß, in der Hippias seine uns aus Protag. p. 337 C bekannte φύσει-Theorie der Gerechtigkeit vertrat, da er doch nur deshalb als Gegner der These δίκαιον = νόμιμον gewählt sein kann. Und wirklich kündigt er ja auch § 7 eine solche Definition an, die aber bei Xenophon fehlt: ein Beweis, wie schleuderhaft dieses Kapitel gearbeitet ist.

Im vorstehenden wurden Übereinstimmungen Xenophons mit Dio Chrysostomus ohne weiteres als Zeugnisse für eine Abhängigkeit des ersteren von Antisthenes behandelt. Natürlich liegt scheinbar die Annahme einer Abhängigkeit Dios von Xenophon viel näher, und diese Annahme ist insbesondere von Wegehaupt in seiner Dissertation „De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore" (Gotha 1896) vertreten worden. J. hat sie ausführlich bestritten (S. 391—445), und ich glaube, daß er im ganzen recht hat. Man vergleiche z. B. Dio VI. 8—20 mit Mem. II. 1. 30! Die genaueste Entsprechung ist unleugbar. Allein nicht nur hat diese ganze Invektive gegen die τρυφή doch im Munde des Kynikers sehr viel mehr ursprüngliche Angemessenheit, sondern es kommen auch einige sehr bemerkenswerte Einzelheiten hinzu. Nachdem beide Quellen die gesteigerte Bedürftigkeit der τρυφῶντες hervorgehoben haben, und unmittelbar ehe sie wiederum übereinstimmend darauf

hinweisen, daß jene auch von den ἀφροδίσια keinen Genuß haben, weil sie dem Bedürfnis zuvorkommen, findet sich bei Dio § 11 das Sätzchen: τὸ δὲ πάντων ἀτοπώτατον, ἐπιθυμοῦσι καὶ λιμοῦ καὶ δίψους. Soll man nun glauben, daß Dio diese ungemein feine Bemerkung mitten zwischen zwei Xenophon-Reminiszenzen eingeschoben habe, und ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß Xenophon sie in einer gemeinsamen Quelle zwar vorgefunden, aber ausgelassen hat? Wenige Sätze später heißt es bei Dio, diejenigen, die Wasser verschmähen, um Wein zu trinken, seien unverständiger als die Tiere, da diese niemals dürstend an einer Quelle vorübergingen. Und wieder ein paar Sätze darauf folgt die bekannte Geschichte von der Onanie des Diogenes. In diesem allen nun ist doch die kynische Vorlage unverkennbar; und da sollte der Autor, um den urkynischen Kampf gegen die τρυφή zu kämpfen, plötzlich ein paar Sätze aus Mem. II. 1. 30 dazwischen gestreut und amplifiziert haben? Ähnliche Betrachtungen ließen sich noch wiederholt anstellen, und ich meine deshalb, daß der Verfasser in der Mehrzahl der Fälle recht hat, an eine Abhängigkeit Dios von Xenophon nicht zu glauben. Doch kann ich nicht verschweigen, daß er sich seine Aufgabe schon hier allzu leicht gemacht hat. Ich will nicht dabei verweilen, daß er z. B. S. 380—383 die zum Teil von ihm selbst hervorgehobenen Anzeichen für die Abhängigkeit von Dio III von einer stoischen Quelle (denen noch der Ausdruck οὗτος ὁ μακάριος κόσμος § 75 und die Definition des ἔρως § 99 hinzuzufügen wären) so gut wie unbeachtet gelassen hat. Aber schon wenn er (S. 377) auf Grund von Dio III. 43—50 die hier entwickelte Lehre von den drei guten und den drei schlechten Staatsverfassungen ohne weiteres dem Antisthenes zuschreibt, wird man bedenklich, da Dio dieselbe doch ebensowohl von Platon (Politic. p. 301 A—D), Aristoteles (Pol. III. 6, p. 1279a 33 ff.) oder Isokrates (Or. XII. 132) entlehnen konnte. Schlimmer ist es schon, daß er durchgehends die von v. Arnim (Dio v. Prusa S. 330) unanfechtbar erwiesene Beziehung der Dionischen Königsreden auf Trajan ignoriert. Sonst hätte er sich fragen müssen, ob nicht der mit einem ganzen Heere umherziehende Herakles Dio I. 63 nur ein Kompliment an den römischen Imperator bedeutet, während J. ihn

sofort zu einer kynischen Figur macht (S. 369). Vor allem aber hätte er dann nicht auf Grund der einen Stelle Dio III. 119, an welcher der gute König φιλοσυγγενής heißt, dem Kyniker die ganz unmögliche Rolle eines Patrons des Familienlebens und Verherrlichers der Protektionswirtschaft zugeschrieben (S. 976 und 995), da er doch selbst (S. 1027) die wahre kynische Auffassung dieses Verhältnisses dahin kennzeichnet, daß ihr die συγγενεῖς ἀλλότριοι und die δίκαιοι die wahren συγγενεῖς sind. Ja sogar soweit hat sich der Verfasser hier fortreißen lassen, daß er die Stelle Dio III. 115 ganz entgegengesetzt ihrem Wortlaut wie ihrem Zusammenhang interpretiert: während nämlich Dio sagt, Freunde könnten einander nie ἀδικεῖν, sonst seien sie eben keine Freunde; daß aber Eltern und Kinder einander ἀδικεῖν könnten, sei nicht unmöglich (οὐκ ἀδύνατον) — erklärt J. (S. 995), „bei" dem ἀγαθὸς βασιλεύς tue der Vater dem Sohne nicht Unrecht noch fehle der Sohn gegen die Eltern. Am ärgsten aber ist es, wie er (S. 432) ein unbestreitbares Xenophon-Zitat bei Dio LXVI. 27 wegzudeuten sucht: indem er es nämlich auf Bion zurückschieben will, obwohl es doch gerade polemisch gegen diesen gebraucht wird. Und geradezu komisch wirkt es, wenn wir auf S. 434 hören, die Unabhängigkeit Dios von Xenophon werde vor allem dadurch bewiesen, daß er ihn nirgends wörtlich zitiere, auf S. 438 dagegen: „Dio könnte von Antisthenes sklavisch abhängig sein, ohne ihn je zu zitieren."

Ich habe diese Dinge angeführt, weil sie für J.s Arbeitsweise überhaupt charakteristisch sind: wenn es gilt, einem antiken Autor eine Beziehung auf Antisthenes zu entlocken, dann schwindet ihm alle Besonnenheit; die gewaltsamste Deutung wird dann zur einzig möglichen, die schwächste Möglichkeit zur gewissesten Wahrheit. Was ihm vor allem fehlt, ist Selbstkritik: die wirklich beherzigenswerten Resultate schwimmen in einem Meer willkürlicher Behauptungen und vager Vermutungen, und je höher ich jene schätze, um desto nachdrücklicher fühle ich mich gedrängt, mich von diesen loszusagen. Soviel scheint mir jedenfalls sicher: J.s Werk wäre fünfmal so viel wert, wenn es den fünften Teil seines jetzigen Umfanges hätte. Nur durch einige Proben sei — ehe wir zu dem Verhältnis

Xenophons zu Antisthenes zurückkehren — die Qualität dieses Ballasts illustriert.

Auf S. 177 steht ohne ein Wort des Beweises die Behauptung, daß Platon in Resp. I den Kephalos als „einen alten Schwätzer" darstelle: so läßt er sich nämlich leichter als Satire auf eine kynische Figur betrachten. S. 732 wird eine Stelle des Platonischen Protagoras (p. 347 C) geradezu auf den Kopf gestellt. Platon sagt nämlich hier, wenn man im Gespräch statt zu Argumenten zu Dichterstellen seine Zuflucht nehme, so sei das nicht anders, als wenn man beim Gastmahl statt am eigenen Gespräch an fremden Produktionen, z. B. am Flötenspiel, sich ergötze. Daraus schließt J., in einem Antisthenischen Symposion sei — Gedichtinterpretation getrieben worden! Daß man allerhöchstens mutmaßen könnte, es sei dort die Flöte gespielt worden, sieht er nicht. Ebensowenig daß, wenn ein Apophthegma bald dem Bias, bald dem Bion zugeschrieben wird, dies auf einer offenbaren Namensverwechslung beruht: er schließt vielmehr (S. 781), Bias sei in einem kynischen Dialog Gesprächsperson gewesen. Wenn im Xenophontischen Symposion Sokrates dem Antisthenes die Kunst der Kuppelei zuweist — die ja als Verkuppelung von Lehrern und Schülern sofort erklärt wird —, so soll darin eine Anspielung auf die Schrift des Antisthenes περὶ παιδοποιΐας liegen (S. 354). Wenn in der Schrift des Musiktheoretikers Aristoxenos von Pythagoras, dem Begründer der Akustik, die Rede war, so soll man „bedenken", daß — Antisthenes περὶ μουσικῆς schrieb! Wenn es beim „Anonymus Jamblichi" heißt, in ruhigen Zeiten genüge wenig Geld dem Bedürfnis, weil es zirkuliere, so findet J. hierin „die bekannte kynische Melodie von der pekuniären Genügsamkeit der Tugendhaften"; und wenn wir a. a. O. weiter hören, in unruhigen Zeiten genüge auch viel Geld nicht, weil es thesauriert werde, so sucht er hierin die „antikapitalistische" Argumentation des Kynikers — als ob es eine Forderung des „Kapitalismus" wäre, die Taler in den Strumpf zu thun (S. 697—699)! Wenn Diogenes verlangt, man solle die Leichen auf dem Felde liegen lassen — natürlich weil es zum τῦφος gehört, sich um das Schicksal des unempfindlichen Leichnams zu kümmern —, so soll sich darin

eine Beziehung zu dem zoroastrischen Bestattungsritus aussprechen (S. 951; der „Einfluß des Orients auf Antisthenes" ist leider so ziemlich durchweg nur durch Argumente desselben Kalibers gestützt, wie z. B. „das Verlangen nach Nachkommenschaft als Motiv der Eheschließung" S. 952 ein „beim Kyniker wiederkehrendes altpersisches Motiv" heißt). Daß nach kynischer Lehre die Staatsmänner Diener des Volkes seien, wird (S. 1029) belegt durch die Stelle Diog. Laert. VI. 24, an der Diogenes τοὺς δημαγωγοὺς ὄχλου διακόνους nennt. Wo immer bei Platon der Schwur νὴ τὸν κύνα oder der Ausruf Ἡράκλεις vorkommt, soll darin eine Anspielung auf Antisthenes liegen (S. 250 resp. 1058). Dreimal (S. 70, 123 und 1074 f.) kommt der Verfasser darauf zurück, daß der in Mem. III. 4. 1—3 erwähnte Stratege und Chorege Antisthenes mit dem Kyniker identisch sei, welchen Xenophon im Scherz zu diesen Würden erhoben habe: „Nach einem Strategen Antisthenes ... wird man die athenische Geschichte vergebens befragen." Ein Blick in die Realenzyklopädie hätte J. darüber belehrt, daß Antisthenes, der Sohn des Antiphatos, als Chorege im Jahre 400 inschriftlich bezeugt ist. Wenn Sokrates Mem. IV. 4. 6 und Dio III. 27 nicht wie Hippias jeden Tag über dieselbe Sache etwas Neues, sondern stets ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν sagt, so findet J. darin „den Kernsatz der antisthenischen Logik", die nur identische Urteile zuläßt (S. 394). Daß sich Sokrates im Eingange des Axiochos auf der εὐθὺ ὁδός ἐς Κυνόσαργες befindet, bedeutet für ihn, daß es sich hier um einen kynischen Sokrates handelt (S. 177). Und die Nachricht, Diogenes sei gestorben τὸ πνεῦμα συγκρατήσας, bekommt „erst Sinn als Bekenntnis zu einer pneumatischen Psychologie" (S. 181)!

Doch ich will mich nicht in Einzelheiten verlieren, sondern hier noch an drei wichtigen Punkten zeigen, wie weit der Verfasser mit seinen Behauptungen über dasjenige hinausgeht, was er beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen kann. Dabei werden wir auch wieder auf unseren nächsten Gegenstand, die Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes, zurückkommen. Doch bezieht sich der erste jener drei Punkte noch auf ein anderes Gebiet.

Der Verfasser ist nämlich der Ansicht, daß Antisthenes sich für seine Dogmen nicht nur mit Vorliebe auf Homer und

andere Dichter berufen habe, sondern auch auf sonstige alte und speziell philosophische Autoritäten, und daß infolge dessen unsere Nachrichten über die ältesten hellenischen Denker zum großen Teil kynisch gefärbt seien. Diese Ansicht hat er nun nicht nur für Pythagoras (bes. S. 217f.) plausibel zu machen gesucht, sondern vor allem auch für die sieben Weisen. Er konnte sich dabei einerseits auf die von R. Heinze nachgewiesene kynische Tradition für Anacharsis berufen, andererseits hat er selbst die sehr wertvolle Beobachtung gemacht, daß zahlreiche Apophthegmen der sieben Weisen zum Teil unverkennbar kynischen Charakter zeigen, zum Teil geradezu auch Kynikern beigelegt werden. So zeigt sich Pittakos bei Stob. Flor. 67. 17 = Antisthenes Frg. 17, S. 60 (Winckelmann), und Thales bei Diog. Laert. I. 26 = Diogenes ibid. VI. 54 (S. 779); Thales ibid. I. 35 = Diogenes Ael. V. H. X. 11 (S. 781); Bias Plut. de adul. 28 = Pittakos Plut. conv. 5 = Diogenes Diog. Laert. VI. 51 (S. 784); Periander Stob. Flor. 38. 53 = Antisthenes Frg. 22, S. 61 W. (S. 786); Bias Maxim. 3, p. 540. 14 = „Sokrates“ Ael. V. H. IX. 29 (S. 788); Bias Gnom. Vat. 151 = „Sokrates“ Cod. Vat. Gr. 1144 f. 230 v. (S. 808). Und gewiß läßt sich auch der kynische Charakter des Cheilon-Wortes τί ἐστι πλοῦτος; θησαυρὸς κακῶν, ἐφόδιον ἀτυχημάτων, χορηγία πονηρίας (S. 789), der Bias-Rede über φρόνησις und Malerei (S. 798) und des Solon-Vergleichs (S. 806: Kroesus und die Pfauen) nicht bestreiten. Soweit ist alles solid. Doch wie soll man nun diese Erscheinung deuten? Am nächsten liegt natürlich die Annahme, daß solche ursprünglich kynische Apophthegmen später herrenlos umliefen und daher bald diesem, bald jenem berühmten Namen sich anheften konnten; und dafür spricht besonders der Umstand, daß ja nach J.s eigener Nachweisung dasselbe Diktum sowohl dem Bias als auch dem Pittakos (S. 784), dasselbe sowohl dem Bias als auch dem Periander (S. 802) zugeschrieben wurde. Diese Möglichkeit würdigt J. keiner Erwägung. Auch der Gedanke ist nicht gerade fernliegend, daß diese Übertragungen erst in einer relativ späten Zeit vor sich gegangen seien, und er wird z. B. bestärkt durch die Beobachtung, daß sich in einem solchen Apophthegma (S. 802) der Ausdruck ἀγαθὴ resp. ὀρθὴ συνείδησις

findet, für den man wohl in der Zeit des Antisthenes schwerlich Belege finden dürfte. Allein J. weiß ganz genau, daß im Antisthenischen Protrepticus ein Gastmahl der sieben Weisen erzählt wurde, und daß aus den ihnen hier beigelegten Reden alle jene kynisierenden Apophthegmen stammen. Man kann sich kaum etwas Schwächeres denken als die für diese Mutmaßung (S. 761—765) gegebene Begründung: Ephoros, der dem Anacharsis Kynisches beilegt, kennt auch eine συνουσία der sieben Weisen (Diog. Laert I. 41), und auch Platon (Protag. p. 343A) weiß von ihnen als κοινῇ συνελθόντες — also kennt er das Antisthenische „Altweisengastmahl“! Aber Platon nennt ja als siebenten den Myson, Ephoros dagegen den Anacharsis (Diog. Laert I. 41), wie können sie also aus derselben Quelle schöpfen? Und Platon redet von den ῥήματα βραχέα der Sieben; wie soll man unter diesen einen symposiastischen Dialog verstehen? Immerhin: als bloße Mutmaßung könnte man sich ja J.s Hypothese gefallen lassen. Allein das genügt ihm nicht. Er setzt vielmehr aus den einzelnen Apophthegmen die Reden der sieben Weisen zusammen, er rekonstruiert den Gang des Gesprächs und weiß z. B. genau anzugeben, was Anacharsis mit Thales über die Athletik (S. 770), Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung (S. 777) — im Protrepticus des Antisthenes gesprochen hat! Andere mögen in solchen Erörterungen wissenschaftliche Arbeit sehen: mir erscheinen sie als eine ebenso geistreiche wie müßige Spielerei.

Ein anderer Fall! J. hat die schöne Entdeckung gemacht, daß die Rede des Sokrates bei Xenophon Symp. VIII und jene des Pausanias bei Platon Symp. p. 180C—185C im wesentlichen denselben Inhalt haben: die Unterscheidung der Ἀφροδίτη Οὐρανία und Πάνδημος und die Verherrlichung des ἔρως ψυχῆς gegenüber dem ἔρως σώματος (S. 912). Es ist auch richtig, daß dies kaum auf einer Beeinflussung Platons durch Xenophon oder Xenophons durch Platon beruhen kann, weil erstens im Xenophontischen Gastmahl VIII. 32 Pausanias gerade als Verteidiger einer entgegengesetzten Liebestheorie, als ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ ἐγκαλινδουμένων erscheint; weil zweitens die aus ihm angeführte Äußerung über den militärischen Wert der Päderastie bei Platon nicht von Pausanias,

sondern von Phaidros vorgebracht wird; und weil drittens die absolute Wertschätzung der Päderastie bei Eleern und Böotern, die nach Xen. Symp. VIII. 34 Pausanias gelobt haben soll, von ihm bei Platon Symp. p. 182 B gerade getadelt wird (S. 913). Es ist endlich richtig, daß nicht nur der Inhalt dieser Theorie dem allgemeinen Standpunkt des Antisthenes entspricht, sondern daß auch die Schätzung des ἔρως ψυχῆς uns als kynisch (durch Antisth. Frg. 2, S. 26W und Diog. Laert VI. 58) direkt bezeugt ist (S. 917), sowie daß zu Platon Symp. p. 184 C—E Antisthenes Gnom. Vat. 9, und zu Xenophon Symp. VIII. 23 Antisthenes Frg. 4 und 5, S. 16 W auffallende Parallelen bietet (S. 919)[3]. Wenn daher J. vermutet, daß diese beiden Reden auf ein Antisthenisches Original blicken, so wird man ihm nur beistimmen können. Allein hiermit gibt er sich leider nicht zufrieden, sondern begräbt sofort sein schönes Ergebnis unter einer Fülle haltloser Kombinationen. So meint er, die Doppelrolle des Pausanias erklärt zu haben durch die Bemerkung: „Der Pausanias, gegen den Xenophon polemisiert, ist die Diabolusfigur beim Kyniker, und Plato leistet sich wieder einmal die Bosheit, dieser gerade die Theorie des Kynikers in den Mund zu legen“ (S. 914): eine „Bosheit“, deren Pointe mir unverständlich ist, während ich mir viel eher denken könnte, daß Xenophon seine Vorlage auch hier mißverstanden hat — und jedenfalls das Eingeständnis, daß wir etwas nicht verstehen, einer Scheinerklärung wie der J.schen vorziehen würde. Allein nicht nur die Rede des Pausanias soll nach J. bei Platon Antisthenisch sein, sondern auch die Reden des Phaidros, des Eryximachos und des Agathon, sowie der erste Teil der Rede des Sokrates resp. der Diotima — nämlich alles bis p. 209 E. Und zum Überfluß soll auch noch die Rede des Alkibiades den kynischen „Sokrates“ feiern! (Dies alles S. 925—949). Die Sinnwidrigkeit der letzteren Behauptung leuchtet ohne weiteres ein. Auch das zur Diotima-Rede Beigebrachte hat mich nicht überzeugt. Für die Phaidros- und Eryximachos-Reden weiß der Verfasser selbst keinen

[3]) Die Theorie vom ἔρως ψυχῆς findet sich übrigens, was J. nicht bemerkt hat, bei Xenophon auch Resp. Lac. II. 13; und Spuren derselben hat Blass (Att. Ber. III. 2², S. 261 f.) auch bei Aischines (Or. I. 138—140) nachgewiesen.

ernsten Grund. Und bei der Agathon-Rede, welche die ἁπαλότης des Eros hervorhebt, ihn als πατὴρ τρυφῆς bezeichnet und das Wort enthält: κρείττων ὁ ἔχων τοῦ ἐχομένου — bei dieser Rede, die gewiß noch weit eher an Aristipp als an den Kyniker denken läßt, greift er schließlich zu der Behauptung, es mache hier „Plato Spaß, durch den Weichling Agathon die kynischen Thesen spielend umkehren zu lassen" (S. 930). Gab es für Platon wirklich keine andere Veranlassung, neben der pathetischen auch eine tändelnde Auffassung der Liebe darzustellen, als das Bedürfnis, Antisthenes zu necken?

Der dritte Punkt, den ich hier berühren möchte, und der uns wieder auf das vorläufige Zentrum unseres Interesses, die Abhängigkeit der Memorabilien von Antisthenes, zurückführt, ist die Erörterung des Prodikos-Apologs in Mem. II. 1. 21—34, die in J.s Werk fast den größten Raum für sich beansprucht. Nun wird natürlich niemand mehr die Fiktion ernst nehmen, Sokrates habe diese Fabel nach Prodikos vorgetragen. Und für zahlreiche Einzelheiten habe ich schon oben zugegeben, daß Xenophon hier eine kynische Streitschrift gegen die τρυφή benützt — was um so weniger einem Anstande unterliegt, als er ja § 21 und 34 ausdrücklich sagt, daß er das Prodikeische Original nicht getreu wiedergebe. Daß er aber ein solches Original wirklich benützt hat, scheint sich doch aus seinen Worten § 21 (Πρόδικος . . . ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται) unzeifelhaft zu ergeben — um so mehr, als uns ja ein „Lob des Herakles" aus der Feder des Prodikos auch durch Platon (Symp. p. 177 B) bezeugt ist. J. hat nun freilich durch weitausgreifende Untersuchungen, deren Resümee man S. 329 ff. seines Werkes findet, nachgewiesen, daß die bei Dio, Basilius, Maximus Tyrius, Philo u. A. vorliegenden Fassungen der Heraklesfabel und ähnlicher συγκρίσεις gemeinsame Züge enthalten, die bei Xenophon fehlen und daher auf eine Quelle weisen, „die alt ist und, wie alle Nachwirkungen zeigen, in kynisch-stoischer Richtung ausströmt, und die schon darum nicht Prodikos ist, weil dessen Schriften verschollen waren, wie Dio or. 54 sagt, der doch selbst in or. 1 eine der Hauptparallelen der Fabel bringt" (S. 330). Allein was folgt hieraus?

Man sollte meinen, nur soviel, daß außer Xenophon noch ein anderer philosophischer Autor die Fabel kopiert hat, ehe die Schriften des Prodikos verschollen waren. Und J. gesteht ja gelegentlich (S. 310) selbst zu, daß eine solche Kopie von Panaitios im Umlauf gewesen zu sein scheint. Wie man nun aus lauter Nachbildungen der Kaiserzeit auf eine Fassung vor Panaitios sollte schließen können, ist mir nicht deutlich. Allein selbst wenn man die Möglichkeit zugestehen will, es habe auch eine altkynische Fassung gegeben, ja sogar wenn man annimmt, dieselbe sei Xenophon neben dem Prodikeischen Original bekannt gewesen, so hat man noch immer kein Recht, das Vorhandensein eines solchen Originales selbst in Abrede zu stellen. Dennoch ist gerade dieses der Weg, den J. einschlägt. Zur Rechtfertigung dieses Verfahrens beruft er sich auf Julian, or. VII, p. 217 A, der „in der Erzählung moralisierender Fabeln Antisthenes, Xenophon und Platon nachzuahmen" empfiehlt und dann weiter rät ἀντὶ μὲν Ἡρακλέους μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν Ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῖν ἀμφοῖν τούτοιν θεοῖν ἑτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον. Denn hieraus schließt J. (S. 332): „Also die Προδίκου σκηνοποιΐα für Herakles gehört zum Ἀντισθένειος τύπος." Ich vermag dieser Interpretation nicht zu folgen. Hätte Julian gemeint, es gehöre zum Ἀντισθένειος τύπος, die Fabel dem Prodikos in den Mund zu legen — wie sich der Verfasser dies denkt —, dann hätte er gesagt ἀντὶ τῆς σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῦ Προδίκου καὶ τοῖν θεοῖν: dann würde sich die σκηνοποιΐα auf Prodikos und auf die Göttinnen beziehen. Er sagt aber ἡ Προδίκου σκηνοποιΐα ἀμφὶ τοῖν θεοῖν, und dies kann m. E. nichts anderes heißen, als daß sich die σκηνοποιΐα zwar auf die Göttinnen bezieht, aber von Prodikos herrührt; und diese Προδίκου σκηνοποιΐα — die er offenbar eben aus Xenophon kennt (woher käme sonst dessen Name?) — setzt er ja auch gerade dem Ἀντισθένειος τύπος entgegen. J.s eigentliche Argumentation (S. 136—138) aber scheint mir überaus schwach. Sie läuft auf das Dilemma hinaus: Kopiert Xenophon „nur den Prodikos, warum verweist er nicht einfach auf dessen vorliegende Schrift ...? Weicht er aber von Prodikos wesentlich ab, wie kann er es wagen, sich auf dessen Schrift zu berufen, an der ihn doch die

Leser kontrollieren konnten?“ Beide Fragen sind sichtlich verkehrt: die erste würde überhaupt alles Zitieren ausschließen, die zweite aber trifft Xenophon gar nicht, der ja ausdrücklich sagt, daß er nicht wörtlich zitiere. Der Verfasser jedoch sieht aus seinem Dilemma nur einen Ausweg: Xenophon „muß . . . den Heraklesschriftsteller Prodikos aus zweiter Hand haben, und er muß ihm hier als literarische Figur gerade in Verbindung mit Sokrates überliefert sein, also von einem Sokratiker . . . Allein durch Dazwischenkunft eines ungenannten Vorbildes, in dem Prodikos die Fabel vortrug, die Xenophon nachahmt, in dem der Heraklesschriftsteller zugleich als sokratische Autorität literarische Figur geworden, heben sich all die Schwierigkeiten . . . Das ungenannte Vorbild nun, mit dem hier Xenophon . . . konkurriert, ist (!) der Herakles des Antisthenes“. Mit anderen Worten: daraus, daß Xenophon die Schrift des Prodikos zitiert, kann man schließen, daß er sie nicht benutzt hat. Für ein solches Verfahren — ich gestehe es — fehlt mir das Verständnis.

Ich habe die im vorstehenden besprochenen drei Punkte etwas ausführlicher behandelt, um die Arbeitsweise des Verfassers auch nach ihren Schwächen zu charakterisieren: nichts liegt mir ferner, als den Wert seiner Leistung zu verkennen. Ich glaube eben: er hat Vieles richtig gesehen, jedoch noch mehr dazuphantasiert. So auch in bezug auf den Einfluß, den der Kynismus auf die Memorabilien genommen hat. Ein solcher Einfluß hat stattgefunden; aber nicht in dem von J. angenommenen Umfang. Und ganz ebenso muß ich auch über die Abzweckung der Memorabilien im ganzen urteilen. J. schließt sich — wohl mit Recht — der Meinung an, der κατήγορος, gegen den sie sich wendet, sei Polykrates. Allein er fügt dem (S. 1124) die Behauptung hinzu, die Anklage des Polykrates habe sich gar nicht gegen den historischen, sondern vielmehr gegen den kynischen Sokrates gewandt; und ebenso seien auch die Memorabilien eine Apologie dieses selben literarischen, d. h. kynischen Sokrates. Im Grunde also sei jene Anklage eine Streitschrift gegen Antisthenes, die Memorabilien eine Vertheidigung des Kynikers. Auch hier nun muß ich sagen: das ist nicht falsch, aber es geht zu weit. Gewiß hat der Ver-

fasser mit Geschick auf die Spuren einer Rivalität zwischen Polykrates und Antisthenes hingewiesen (S. 1124), und auch (namentlich S. 1133) darauf, daß von den Angriffen des Polykrates einige nur den Antisthenischen, nicht den historischen Sokrates treffen konnten. Allein daß Polykrates und Xenophon mit Bewußtsein Sokrates als Antisthenisches Ideal und Sokrates den Sohn des Sophroniskos unterschieden hätten, scheint mir doch unmöglich, und zwar schon wegen der Rolle, die das Verhältnis des Sokrates zu Alkibiades in beiden Schriften spielte. Polykrates hat dem Sokrates vorgeworfen, daß er den Alkibiades erzogen habe. Dies wäre sinnlos, wenn er diesen nur als Mitunterredner in einem Antisthenischen Dialog gekannt hätte; denn hier hat Sokrates ihm gewiß keine schlechten Lehren gegeben. Und was erwidert Xenophon (Mem. I. 2. 24)? Alkibiades habe seine schlechten Eigenschaften erst nach seiner Trennung von Sokrates entwickelt: eine Antwort, die doch wahrlich nur für den historischen Sokrates einen Sinn gibt. In Wahrheit dürfte es eben so stehen: Polykrates und Xenophon hatten beide zunächst den historischen Sokrates im Auge; allein sie unterschieden diesen nicht sorgfältig vom literarischen und konnten ihn wohl auch gar nicht von ihm unterscheiden. Sie zogen vielmehr, was in den Schriften der Sokratiker von Sokrates berichtet ward, unbedenklich heran, der eine, um sein Angriffs-, der andere, um sein Vertheidigungsmaterial zu bereichern. Für Polykrates mag dabei seine Rivalität mit Antisthenes ein Grund gewesen sein, seinen Angriff gegen den Lehrer seines Gegners zu richten; und Xenophon mochte um so unbedenklicher das kynische Material für seine Vertheidigung heranziehen, da er sah, daß auch der Ankläger sich diese Freiheit genommen hatte. Die Memorabilien sind demnach, so meine ich, ihrer Abzweckung wie ihrem Inhalt nach auch kynisch beeinflußt: es kann jedoch keine Rede davon sein, daß wir sie als eine bewußte Apologie des Kynismus betrachten müßten.

Wir gehen nun daran, den wichtigsten Punkt des J.schen Werkes, seine Auffassung des Antisthenes selbst, zu besprechen. Doch müssen wir zu diesem Behufe unser Augenmerk zunächst

noch einmal auf Xenophon und sein Verhältnis zum Kyniker lenken. Nichts ist nämlich an der Behandlung dieses Verhältnisses durch den Verfasser auffälliger als die Art, wie er vieles, was er selbst aus Xenophons Lebensumständen und Überzeugungen vollkommen zureichend ableitet, außerdem auch noch durch die Annahme eines kynischen Einflusses erklären zu müssen glaubt, so daß Xenophons Äußerungen in diesen Fällen als überdeterminiert sich darstellen. Gewiß — so meint er (S. 1085) — ist Mem. III. 5 „ein echt Xenophontischer Dialog"; „vielleicht aber ist auch hier der äußere Anlaß des Gesprächs, der seine Aufnahme in die Socratica erklärt, ... durch Antisthenes gegeben." Gewiß ist (S. 106) der πόνος „das Lebensprinzip des Xenophon, die Grundfunktion in allen seinen Berufen und Passionen; aber wohl erst der Kyniker hat ihm ... die Einheit aller seiner Funktionen im πόνος aufgedeckt". Im Oeconomicus wird die ἐπιμέλεια als oberste Tugend des Hausvorstandes gepriesen und in c. 20 sogar dem Wissen scharf entgegengesetzt: die ἀμέλεια sei viel gefährlicher als die ἀμαθία. „Es ist klar" — bemerkt J. hierzu mit Recht (S. 116f.) — „Xenophon steht hier jenseits der Sokratik, und er kann als Praktiker nicht anders stehen." Aber, fügt er hinzu, „wer dem Begriff ἐπιμέλεια ernstlich ins Auge sieht, dem leuchtet daraus eine Tiefe entgegen, von der Xenophon nichts ahnte, als er seine Praxis darin wiederfand" — eine „Tiefe", nebenbei bemerkt, die also wohl auch den rechtlichen Normen über die diligentia eines bonus pater familias zugrunde zu liegen scheint! In derselben Schrift begeistert sich Xenophon für die Anspornung des Ehrgeizes durch Verheißung von Prämien und erklärt es XXI. 10 als ein Merkmal des βασιλικὸν ἦθος, in den Untergebenen den Wetteifer der Ambition zu entflammen. Dazu zeigt nun der Verfasser (S. 517f.) sehr schön, wie Xenophon selbst nach diesem Prinzip in der Anabasis handelt, wie er die Befolgung desselben als Historiker preist und sie in seinen Fachschriften empfiehlt. Aber nichtsdestoweniger soll er an der genannten Stelle vom Antisthenischen βασιλικὸν ἦθος reden. „In dem Junker, Offizier und Landwirt Xenophon" war „der Pietäts- und Anciennitätssinn stark ausgeprägt" (S. 538); „aber es ist auch keine Frage, daß er sich mit diesen Gefühlen in den Idealen des

Antisthenes wiederfand." Und dieses Verfahrens ist sich J. so sehr bewußt, daß er selbst einmal (S. 1061) von dem „Wunder" spricht, „daß kynische Theorie und Xenophontische Erfahrung hier so fest und so passend ineinandergreifen". Nun, wenn dieses Ineinandergreifen in solchem Ausmaße tatsächlich vorhanden wäre, dann läge es vielleicht näher, dasselbe als spontane Übereinstimmung zu erklären, statt als spontane Übereinstimmung plus Beeinflussung. Allein hier erhebt sich die große Frage: ist denn jenes Ineinandergreifen in solchem Ausmaß vorhanden? Ist nicht am Ende viel angeblich „kynische Theorie" bloß aus der „Xenophontischen Praxis" erschlossen? Und muß nicht gerade dieses Ergebnis eintreten, wenn man sich berechtigt glaubt, deswegen, weil Xenophon an einigen Stellen von Antisthenes abhängig ist, eine solche Abhängigkeit auch an anderen Stellen vorauszusetzen?

In der Tat halte ich diese methodologische Frage geradezu für entscheidend: nicht so sehr für die Auffassung Xenophons — denn was liegt am Ende daran, aus welchen Quellen er seine zweifelhafte Weisheit bezieht? — als vielmehr für das Bild, das wir uns von Antisthenes zu machen haben. Man mißverstehe mich nicht! Selbstverständlicherweise muß es zulässig sein, von Xenophon auf Antisthenes zu schließen, wo bei jenem ausgesprochen Kynisches sich findet. Also was uns anderweitig als kynisch bekannt ist, das können wir natürlich, wenn es uns auch bei Xenophon begegnet, dem Antisthenes zuweisen. Allein die Frage ist: dürfen wir auch solches, das uns anderweitig als kynisch nicht bezeugt ist, dem Antisthenes zuschreiben, weil es bei Xenophon vorkommt? J. hat diese Frage theoretisch bejaht; denn er sagt ausdrücklich (S. VIII): „War die Kopie durch den Torso des Originals sicher gestellt, so konnte sie zu seiner Ergänzung herangezogen werden." Aber weit wichtiger ist es, daß er dieses Prinzip fortwährend praktisch verwertet. Ich führe nur wenige Beispiele an. S. 98f. soll eine Stelle der Memorabilien als Antisthenisch erwiesen werden durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit Stellen der Cyrupaedie, des Agesilaos, der Schrift De rep. Lac. und des Cynegeticus; S. 336 durch Parallelen aus Oeconomicus und Cyrupaedie; S. 360f. durch solche aus Agesilaos und

Cyrupaedie; S. 537 heißt es, der patriarchalische Geist, der aus Mem. II. 1. 33 spreche, stimme überein „mit den kynischen Idealbildern Altspartas und Altpersiens bei Xenophon"; und S. 907 liest man: „Die Wirkung der Schönheit wird nun hier in der Cyrup. genau in denselben Zügen wie Mem. § 11 und wie in dem etwas freieren Symp. geschildert, so daß ein gemeinsam benütztes Original offenbar wird", das denn der Verfasser auch sofort aus den drei Xenophontischen Schriften rekonstruiert. Es ist klar: wenn dieses Verfahren unstatthaft ist, dann führt es zu den verderblichsten Konsequenzen. Denn von einer Xenophonstelle aus kann man dann wieder zehn andere für kynisch erklären, und so schwillt der pseudoantisthenische Stoff lawinenartig an, um schließlich das echte Antisthenesbild völlig zu verschütten. Dafür aber, daß dieses Verfahren wirklich unstatthaft ist, möchte ich folgende Überlegungen ins Treffen führen.

Xenophon zeigt sich zwar manchmal von seiner Vorlage sklavisch abhängig, allein in zahlreichen Fällen können wir nachweisen, daß er auch da, wo er kynische Motive übernimmt, sie sehr selbständig verarbeitet, genauer: sie ihrer Pointen beraubt und im Sinne der gemeingriechischen Auffassung resp. seiner persönlichen Neigungen trivialisiert. Daß er dem Kynismus gelegentlich auch bewußt entgegentritt, zeigt seine Polemik gegen die Unverlierbarkeit der Tugend Mem. I. 2. 19ff. und gegen den Wert des Wissens Oec. XX. 1ff. Allein viel wichtiger ist sein tatsächliches Verhalten. Der Verfasser selbst muß (S. 910f.) zugeben, daß Xenophon seinen Kyros durchaus nicht als kynischen Weisen darstellt, die Liebe keineswegs mit dem Ernst des Antisthenes als νόσος und μανία auffaßt und sogar sein Symposion geradezu mit einer höchst bürgerlich-philiströsen Szene abschließt: die Philosophen verlassen das Gastmahl, um sich als gute Ehemänner zu ihren Weibern ins Bett zu legen. J. zeigt auch (S. 980f.), daß Xenophon „für ein ideales Familienbild" nicht nur die „Geschichte", sondern auch die kynische Tradition „auf den Kopf gestellt" hat: er macht nämlich aus einer „Empörung" des Kyros gegen seinen Großvater eine „freundschaftliche Symmachie". Er läßt auch — immer nach J.s eigenen Zugeständnissen (S. 1014) — aus dem kynischen Begriffe der φιλία

alle feineren Züge weg und gründet in Mem. II. 4, 5 und 10 die Freundschaft ausschließlich auf den „rohen Nutzen“. Und dabei erscheint dieser Gegensatz in J.s Darstellung noch viel zu wenig schroff. Man sehe nur, wieviel philosophischer die Freundschaft bei Dio III. 91—94 als das einzige Gut gepriesen wird, das zugleich nützlich und erfreulich ist; man lese dort § 102 die überaus feine Bemerkung: „Leichter erträgt man mit Freunden das größte Unglück als einsam das höchste Glück“, und man wird sich überzeugen, daß Xenophon sich hier zu Antisthenes wie ein Affe zu einem Menschen verhält! Und wenn wirklich, wie J. meint (S. 1030), Mem. II. 9 wegen des Hundevergleichs auf eine kynische Vorlage zurückweist, was hat Xenophon aus ihr gemacht? Daraus, daß die Philosophen, wie die Hunde, die Guten beschützen und die Schlechten bekämpfen sollen, hat er geschlossen, daß es einem trefflichen Manne wohl gezieme, als Klient eines reichen Patrons Erpresser zu chikanieren! Man sehe sich ferner das schon besprochene Kapitel Mem. IV. 4 an (vgl. J. S. 1098ff.)! Hier hatte doch bei Antisthenes die Einführung des Hippias nur dann einen Sinn, wenn dieser zunächst die Gleichsetzung des δίκαιον mit dem νόμιμον der einzelnen πόλεις durch seine Naturtheorie des Rechtes widerlegte: dann erst konnte Sokrates auch dieses φύσει δίκαιον auf göttliche νόμοι ἄγραφοι zurückführen. Xenophon aber hat das ganze Mittelstück weggelassen, die νόμοι ἔγγραφοι und ἄγραφοι zusammengeworfen und dem Sokrates die These in den Mund gelegt, daß jedes positive Gesetz auch moralisch verpflichte — wobei denn die νόμοι ἄγραφοι so ganz nebenbei auch eine Art des δίκαιον begründen. Und endlich vergleiche man das Pathos des Xenophon mit dem des Antisthenes! J. hat dasselbe (S. 1034f., 1043, 1048—1051) in der Cyrupaedie trefflich aufgedeckt. Es ist einfach das mittelalterliche Pathos, weil es das ritterliche Pathos ist: romantische Freigebigkeit und sentimentale Liebe sind seine hervorstechendsten Züge; und daneben halte man den Bettel- und Vernunftstolz des Kynikers! Und nun frage ich: wie kann man unter solchen Umständen einen Gedanken, bloß deshalb, weil er bei Xenophon steht, dem Antisthenes zuweisen? Müßten wir denn nicht bei diesem Verfahren, wenn wir nicht zufällig andere

Quellen hätten, zu der Meinung gelangen, alle jene eben angeführten Xenophontischen Trivialitäten, Sentimentalitäten und Absurditäten seien kynisch? Und ist es nicht evident, daß diese Methode uns zu ebenso falschen Resultaten wirklich überall da führen muß, wo uns zufällig andere Quellen nicht zu Gebote stehen? Laufen wir also auf diesem Wege nicht die höchste Gefahr, statt des „echten" einen „Xenophontischen" Antisthenes zu konstruieren?

Daß J. diesen Weg betreten hat und dieser Gefahr erlegen ist, ist der entscheidende Fehler, den ich in seinem Unternehmen zu erblicken glaube. Er beruht darauf, daß er die Quellenanalyse des Xenophon und die Rekonstruktion des Kynismus nicht getrennt hat. Denn m. E. ist dieses der einzig mögliche Weg. Man ziehe nur alle die späten Quellen, die neuerlich für den Kynismus zu fließen begonnen haben, heran! Man benutze Dio, Maximus Tyrius, Lukian, Julian usw.! Man bereichere so das kärgliche alte Fragmentenmaterial und rekonstruiere die wahre Lehre des Antisthenes! Das ist eine Aufgabe. Eine andere Aufgabe ist, Xenophon aus sich selbst zu erklären, die übereinstimmenden Stellen seiner verschiedenen Schriften zusammenzustellen und so ein systematisches Inventar seines Gedankenvorrats zu gewinnen. J. hat gezeigt, wie aussichtsreich auch diese Aufgabe ist. Dann erst, wenn diese beiden Aufgaben erledigt sind, wenn man den ganzen Xenophon und den echten Antisthenes besitzt, kann man an die dritte und letzte Aufgabe gehen, beide miteinander vergleichen und fragen: was ist bei Xenophon Antisthenisch? Diese drei Aufgaben sind dringend und sie sind lösbar, wenn sie getrennt in Angriff genommen werden. Vermischt man sie dagegen, erklärt man Xenophon aus Antisthenes, ehe man ihn aus sich selbst erklärt hat, und verwendet Xenophon als Quelle für Antisthenes, ehe man weiß, was bei ihm Antisthenisch ist und was nicht, dann erhält man nicht nur einen Antisthenischen Xenophon, sondern auch — was viel schlimmer ist — einen Xenophontischen Antisthenes!

Doch daß dieser letztere Vorwurf den Verfasser in der Tat trifft, habe ich erst noch darzutun. Ich für meine Person bin davon fest überzeugt. Aber beweisen kann ich vielleicht ebensowenig,

daß J. sich in dem ἦθος des Antisthenes vergriffen, als ich oben beweisen konnte, daß er dasjenige des Sokrates getroffen hat. Denn das ἦθος ist fast mehr noch eine Sache des Akzents als eine Sache des Faktums: ein Gedanke kann Antisthenisch sein und doch nicht ein Antisthenischer Hauptgedanke. Und in diesem Sinne glaube ich, daß J. das Bild des Kynikers verschoben hat: verschoben in der Richtung vom Vernunftkult zur Willensanspannung, von der Nüchternheit zur Romantik, vom Radikalismus zum Autoritätsglauben, vom Freiheitsbewußtsein zum Herrschaftsanspruch, vom Erlösungsjubel zur Moralpredigt. Gewiß, auch die an zweiter Stelle genannten Züge sind vorhanden; aber ich glaube, sie sind sekundär, Mittel zum Zweck, und letztlich war es dem Antisthenes nicht darum zu tun, die Menschen einem neuen Gesetz zu unterwerfen, sondern vielmehr darum, sie innerlich zu befreien. Doch wie gesagt, diese Dinge lassen sich nicht beweisen. Ich kann nur sagen, daß mir etwa aus der 36. Rede des Maximus Tyrius, oder aus der 6. und 30. Rede des Dio das kynische Pathos am reinsten entgegenweht, und daß ich dieses Pathos für den Kern der kynischen Lebensauffassung halte. Im folgenden aber muß ich mich darauf beschränken, aus der Fülle des Materials solche Punkte herauszugreifen, die sich fassen und diskutieren lassen.

J. nennt (S. 45) den Kynismus „die Paradoxie als System"; und für den echten Antisthenes gilt das gewiß: Die Lust ist ein Übel, der Schmerz ein Gut; der Tod der Güter höchstes; Armut besser als Reichtum; besser getadelt als gelobt; Beschimpftwerden ist königlich! — das sind wahrhaft Antisthenische Gedanken. Nach des Verfassers Darstellung aber wäre der Kynismus oft vielmehr „die Trivialität als System". So hören wir z. B. (S. 97), Männer, die δυνατοί seien τοῖς σώμασι καῖ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκοῦντες καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντες καὶ τὴν πατρίδα, entsprächen genau dem „Inhalt der von Antisthenes verherrlichten βασιλικὴ τέχνη oder Kalokagathie". Natürlich ist es Xenophon, dessen Worte (Mem. II. 1. 19) hier dem Kyniker geliehen werden. Ebenso geben die Worte desselben Autors (Ibid. § 27) den Anlaß, dem Antisthenes (S. 360f.) eine Theorie zuzuschreiben, der zufolge zur Entwicklung der ἀρετή „erst γενεά, dann eigene φύσις als

Vorbedingungen, darauf als die Hauptsache παιδεία zu den ἔργα" gehört: eine Theorie, die gewiß ebensogut mit den gemeingriechischen Anschauungen übereinstimmt, als sie mit der echt kynischen Lehre von der ἀρετὴ διδακτή sich schlecht verträgt. Wenn Xenophon (Oec. XIV, 9) sagt, „Sklaven, die nicht um der Pleonexie, sondern um des ἔπαινος willen δίκαιοι sind", solle man wie Freie behandeln, so findet J. (S. 522ff.) dies „echt antisthenisch", als ob die kynische ἀρετή nicht aus der Einsicht hervorwachsen müßte; und ebenso kynisch erscheint ihm (ebenda) die Schilderung des Agesilaos (Ag. XI, 9): „am Lob hatte er mehr Freude als am Geldgewinn" — gewiß ein Grundsatz, den sich jeder gebildete Athener auch nur zu bezweifeln geschämt hätte. Dasselbe gilt von anderen Lobsprüchen auf denselben König, wie: „Mißtrauische zu täuschen hielt er für klug, Vertrauende aber zu täuschen für frevlerisch. Freimut ließ er sich gefallen, aber vor Schmeichlern hütete er sich" — die elementarsten Klugheits- und Anstandsregeln werden eben auf Xenophons Autorität hin für kynisch ausgegeben. Und auf dieselbe Autorität hin wird (S. 534) „die Welt des Kynikers" darin erkannt, wenn die ἀρετή (Mem. II, 1. 32) die Prädikate erhält: συνεργὸς τεχνίταις, φύλαξ οἴκων, σύμμαχος ἔργων, κοινωνός φιλίας usf. Nach S. 577f. soll gar die ἐπιμέλεια „für körperliche Tüchtigkeit, für das Hauswesen, für das Wohl der Freunde und des Staates und die Besiegung der Feinde" als ein „kynisches Kriterium" angesehen werden. Und nach S. 1015f. ist es ein kynischer Satz, daß man Freunde höher achten solle als Schätze. Hier aber können wir auf unsere Behauptung die Probe machen. Denn derselbe Satz erscheint bei Platon (Crito p. 44C) als selbstverständliche Äußerung der öffentlichen Meinung — freilich nach J. nur deshalb, weil „Plato sich den Spaß macht", jenes kynische Dogma als eine banale Ansicht der πολλοί hinzustellen.

Eine Folge dieser Trivialisierung des Antisthenes ist es wohl auch, daß J. diesem die von Blass bei Jamblichus entdeckten und dem Sophisten Antiphon zugeteilten Fragmente glaubt zuweisen zu können (S. 678ff.), was ihm übrigens den Anlaß gibt, in einem glänzenden und höchst beachtenswerten Exkurs (S. 638ff.) für die Identität des „Sophisten" Antiphon mit dem gleichnamigen

Redner einzutreten. Auch will ich nicht leugnen, daß ja von vornherein die Benutzung des Antisthenischen Protrepticus durch Jamblichus wahrscheinlicher wäre als die einer obskuren sophistischen Schrift; daß J. (S. 690, 692 u. 700) mit Geschick einige auffällige Berührungen dieser Fragmente mit Platons Gorgias und Politeia nachgewiesen hat, und daß der Satz Ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ (S. 578. 38 Diels) wirklich auch beim Kyniker stehen könnte. Allein nicht nur ist des Verfassers Behauptung (S. 702), der Anon. Jambl. verwerfe (S. 580. 23 Diels) die βασιλεία nicht ebenso wie die τυραννίς, ganz willkürlich, sondern auch sonst weicht der ganze Standpunkt des Autors von dem gemeingriechischen doch so wenig ab, daß man sich schwer entschließen kann, die Fragmente dem Kyniker zuzutrauen, — solange man diesem eben nicht viel Xenophontisches Blut infundiert hat.

Allein nicht nur Gemeingriechisches, sondern auch sicher Unkynisches weist der Verfasser dem Antisthenes zu, der so in den wunderbarsten Rollen vor unsern Augen erscheint. Da ist z. B. Antisthenes der Kulturschwärmer, der einen Vorzug der Landwirtschaft darin sieht, daß sie die andern τέχναι ermöglicht (S. 70), und die „Kultur" als Beweis für die göttliche Natur der Seele anführt (S. 180) — natürlich nur erschlossen aus Xenophontischen und Platonischen Stellen! Da ist ferner Antisthenes der Diplomat, der die Kunst des ἀρέσκειν lehrt, und die Menschen anhält, sich bei Allen beliebt zu machen (S. 999, 1008, 1012, 1032): alles erschlossen aus der Stelle des xenophontischen Gastmahls (IV, 59—64), an welcher der Kyniker ein Kuppler heißt — offenbar deshalb, weil er dem Sokrates Jünger zuführt. Da ist Antisthenes der Schönredner, der die εὐγλωσσία zur ἀρετή rechnet und den Weg zu δόξα und κλέος weist (S. 682 ff.) — auf Grund der Jamblichusfragmente; Antisthenes, der Schutzheilige der Klienten, der die „Idealität des Dienstes" preist (er, der Unabhängige, der αὐτάρκης!) — wegen Mem. II, 7—9 (S. 1024 ff.); Antisthenes der Ökonom, der (er, der Bettelmönch!) die Erziehung zur Wirtschaftlichkeit auf seine Fahne schreibt (S. 369 ff.) — erschlossen aus einem Schriftentitel und dem Xenophontischen Oeconomicus; und Antisthenes der

Agrarier (S. 67, 71, 261, 1015) — erschlossen aus einer Rede des Maximus Tyrius —, der nicht nur das Landleben dem Stadtleben entgegenstellt (was ja glaublich wäre), sondern es auch mit Xenophon als einen Vorzug der Landwirtschaft ansieht, daß sie mehr als andere Berufe auf die Gunst der Götter angewiesen ist (S. 263) — er, der αὐτάρκης, der nichts der τύχη anheimstellt! Da ist aber auch Antisthenes der Patriot, dessen „Art" es ist, auf den alten Glanz Athens sich zu berufen (S. 1089) — ganz wie Xenophon; und Antisthenes der Verherrlicher des Krieges (S. 67 u. 71) und der Jagd (S. 53 ff.), die ihm den Namen (κύων, der Jagdhund) gegeben, und deren Lob Xenophon auf ihn aufmerksam gemacht hat: alles bloß deshalb, weil er Cheiron als Erzieher des Herakles pries, weil Diogenes die Söhne des Xeniades auf die Jagd geführt haben soll und weil — der Cynegeticus unter dem Namen des Xenophon überliefert ist! Weiter erscheint Antisthenes auch als Adelsverehrer (S. 350 ff.), indem ihm zunächst auf Grund sehr unsicherer Zeugnisse neben der sicher bezeugten Geringschätzung der εὐγένεια gegenüber der ἀρετή die Ansicht beigelegt wird, „die Abstammung von der ἀρετή gibt eine gewisse Chance zur ἀρετή" (S. 360) und dies sei die wahre εὐγένεια, und indem dann „aus dem Festhalten des Wortes ‚Adel' eine geheime Sehnsucht nach den hochhängenden Trauben" (S. 356) herausgelesen wird. Das Schema dieser Argumentation kehrt übrigens bei dem Verfasser stets wieder: der Kyniker vollzieht eine radikale Umwertung, indem er einen alten Begriff mit einem ganz neuen Inhalte erfüllt; und sein Erklärer behauptet dann, gerade um die Aufrechthaltung dieses alten Begriffes sei es ihm im Grunde zu tun gewesen. Antisthenes deutet z. B., um doch irgendwo an die gemeine Meinung anknüpfen zu können, seine Paradoxien in Homer hinein: J. macht daraus, Homer sei für Antisthenes eine unantastbare Autorität gewesen. So legt er denn auch seinem Helden (S. 537 f.) ausdrücklich einen „stark ausgeprägten Pietäts- und Anciennitätssinn" bei und hält es für kynisch, wenn Kyros bei Xenophon (Cyrup. VIII. 7. 10) sagt: „Ich selbst wurde gewöhnt, Älteren . . . aus dem Wege zu gehen und beim Sitzen nachzustehen. Auch euch . . . habe ich . . . erzogen, den Älteren Ehre zu erweisen,

von Jüngeren sie euch erweisen zu lassen. Nehmet also das ... als etwas dem Herkommen, der Gewohnheit und dem Gesetz angemessenes auf!" Der Antisthenes, den ich bisher kannte, hätte hierzu wahrscheinlich bemerkt: „Ein kluger Junge ist mehr wert als ein alter Esel; man kann auch sitzend wohlwollen und stehend verachten; und daß unsere Vorfahren töricht waren, ist kein Grund warum wir nicht gescheit sein sollten." Aber J. muß wohl einen anderen Antisthenes kennen, nicht den radikalen Neuerer; denn er sagt (S. 538): „Für Antisthenes leuchtete eine Krone über allem, was alt war, und über der Autorität an sich!"

Dogmengeschichtlich wichtiger jedoch als alle bisher besprochenen sind drei weitere Rollen, in denen uns der Kyniker bei J. vorgeführt wird. Und zwar vor allem: Antisthenes der Theolog, der „die Philosophen zu Propheten, zu theologischen Adepten machen" will (S. 211), und „dessen Grundtendenz es ist, die Orphik zu verarbeiten, die Philosophie religiös zu machen und den Weisen zu vergöttlichen" (S. 240). Der Verfasser beruft sich zum Erweis dieser Ansicht vor allem auf den pseudoplatonischen Axiochos, den er positiv, und auf den Platonischen Phaidon, den er polemisch von einem Antisthenischen Originale abhängen läßt. Daß er nun in letzterer Hinsicht zu weit geht, scheint mir unzweifelhaft: sollen doch sowohl ein Haupteinwand gegen die Unsterblichkeit (die Seele als Harmonie des Leibes, S. 227) als auch die drei ersten Beweise für dieses Dogma (S. 233) dem Antisthenes gehören. Im übrigen aber ist ja unleugbar, daß Axioch. p. 366 Dff. mit Krates bei Teles S. 38 (Hense) sich auffallend berührt; und auch zwischen Phaed. p. 60Bff. (vgl. auch p. 83D) und Dio or. 30, § 10—25 hat J. (S. 235f.) eine höchst merkwürdige Übereinstimmung aufgezeigt. Allein die letztere betrifft doch schließlich einen nebensächlichen Umstand, und die erstere schließt eine völlige Verschiedenheit der Tendenz nicht aus und weist damit auf einen prinzipiell anderen Standpunkt zurück: während nämlich Krates aus dem Überwiegen des Leides über die Lust die Unangemessenheit einer hedonischen Bewertung des Lebens erschließt, beweist der Axiochos mit demselben Argument den Unwert des Lebens, setzt somit gerade die von Krates bekämpfte hedonische Einschätzung

desselben voraus. So stehen wir denn hier im Grunde vor lauter unbekannten Größen, und da ist es schwer, zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Allein gerade daß wir vor lauter unbekannten Größen stehen, scheint mir gegen J. schwer in die Wagschale zu fallen. Denn hätten bei Antisthenes wirklich die prophetische Stimmung, die Jenseitshoffnungen und das Unsterblichkeitsdogma eine erhebliche Rolle gespielt, warum hätte das ganze Altertum, und speziell das ganze spätere Altertum, darüber geschwiegen? Das argumentum ex silentio hat hier doch wohl eine ungewöhnliche Kraft. Denn wie sollte man sichs erklären, daß kein Neuplatoniker und kein Kirchenvater, kein Julian oder Jamblichus, kein Clemens und kein Euseb auf den berühmten Kyniker auch nur mit einem Worte sich berufen hätte? Aber freilich, J. hat ein Zeugnis in Reserve: die syrisch überlieferte Rede des Themistius περὶ ἀρετῆς (Rh. Mus. XXVII, S. 450), der zufolge Antisthenes seinen Herakles durch Prometheus von den irdischen zu den himmlischen Dingen emporweisen ließ, und die er (S. 477 ff.) in sehr interessanter Weise zusammenstellt mit Plut. de ei ap. Delph. 6, nach welcher Stelle Herakles erst nach der Befreiung des Prometheus μαντικώτατος ὁμοῦ καὶ διαλεκτικώτατος geworden ist. Allein wie kann man auf diese Stellen allein den „Propheten Antisthenes“ gründen wollen, da ihnen doch andere entscheidend entgegenstehen? Denn aus Dio VIII, 33 wissen wir — und auch J. weiß das S. 483 —, daß nach kynischer Deutung gerade umgekehrt Prometheus erst durch Herakles vom τῦφος erlöst und so geläutert wurde. Und wie sollen wir dem Themistius glauben, Antisthenes habe denjenigen für unvollkommen erklärt, der nicht „das gelernt, was höher ist als die Menschen“, wenn doch nach J.s eigenem Zugeständnis (S. 797) Aristoteles es als kynische Lehre ansieht, daß alles Wissen ἄχρηστον sei, das nicht τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητεῖ? Führt jedoch der Verfasser die angeführte Plutarchstelle auf Antisthenes zurück, so sehen wir daraus, daß er dem kynischen Idealmenschen auch noch ein weiteres Prädikat beilegt; denn nicht nur μαντικώτατος heißt ja dort Herakles, sondern auch διαλεκτικώτατος. Und in der Tat schließt er auch aus Mem. IV, 5 (S. 592 f.), daß nach kynischer Lehre „die Dialektik als Grundlage

aller Tugend empfohlen wird, ... die Enthaltsamen einsgesetzt werden mit den größten Dialektikern" und diese „mit den größten Gebietern und ... mit den besten und glücklichsten Männern" — obwohl doch die von ihm als spezifisch Antisthenisch angesehene Definition der Dialektik (Mem. IV, 5, 12) ganz ebenso auch bei Platon Soph. p. 253D steht (vgl. auch Phaedr. p. 265E—266B), und ich wenigstens mir eine auf den Satz Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν gegründete Dialektik nicht vorstellen kann. Allein ein noch größeres θαῦμα hat uns der Verfasser zu zeigen: neben Antisthenes den Theologen und Antisthenes den Dialektiker tritt Antisthenes der Physiker (Ἀρέσκει αὐτοῖς ... καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, sagt Diog. Laert VI, 103 von den Kynikern!), der seinen Sokrates die ihm durch Archelaos vermittelte Naturphilosophie des Thales vortragen läßt (S. 833), und gegen den — Aristophanes die „Wolken" geschrieben hat!

Dies ist nämlich die ernstliche, von ihm auf fast 100 Seiten (S. 809—895) verfochtene Meinung J.s. Freilich, die im Jahre 423 aufgeführten Wolken konnten sich wohl nicht gegen Antisthenes richten. Aber die sechste Hypothesis erzählt uns ja von einer zweiten Ausgabe, und wir besitzen nur diese. Sie sagt zwar ausdrücklich, es habe wohl eine durchgehende Verbesserung (διόρθωσις) stattgefunden, vollständig umgearbeitet (ὁλοσχεροῦς διασκευῆς ... τετύχηκεν) aber seien nur einige Stellen worden, wie denn z. B. der Streit der beiden λόγοι und die Verbrennung des φροντιστήριον geändert worden sei (ἤμειπται). Allein „wer kann ... sagen, ob nicht die zweiten Wolken mit den ersten ... bloß den Namen gemein haben?" (S. 834). Nun, von Sokrates werden sie ja wohl auch gehandelt haben, und der Name verbürgt den Chor: was aber hat denn der Chor der Wolken mit Sokrates zu tun, wenn er nicht als Physiker verspottet wurde? Und wenn freilich in gewissem Sinne „der Sokrates des Aristophanes für die neuere Forschung ein ungelöstes Rätsel geblieben ist" (S. 831), so wird dieses Rätsel wohl nicht geringer, wenn wir dem Meister den unphysikalischsten seiner Jünger unterschieben. Wir erhalten vielmehr, so scheint mir, nur neue Rätsel zu dem einen alten hinzu. Denn wenn zwischen die erste und die zweite Bearbeitung ein ganzes Menschenalter fällt,

und jene Neubearbeitung zudem eine so gründliche war, wie konnte denn Aristophanes alle die höchst unaktuell gewordenen Späße gegen die Figuren seiner Jugendwerke, gegen Kleisthenes, Kleonymos usw. stehen lassen? Und wenn er Antisthenes angreifen wollte, warum nannte er ihn nicht? In den sokratischen Dialogen mußten die Jünger hinter dem Meister versteckt werden. Aber ist es Aristophanische Art, die Zielscheiben seines Spottes so zartfühlend zu verhüllen? Und kann man ihm zutrauen, daß er auf den längst verstorbenen Chairephon losgeschlagen hätte, wenn er ihm nur den lebenden, allbekannten und gewiß vielbelachten Antisthenes hätte substituieren brauchen? Doch mit den Unmöglichkeiten kommt man hier nicht zu Ende. Darum nur noch ein paar Bemerkungen. Platon sagt Apol. p. 18C, die Aristophanischen Beschuldigungen seien gegen Sokrates zuerst in der Kindheit der Richter erhoben worden: wie unsinnig, wenn sie erst nach seinem Tode ausgesprochen wurden! Das erste Auftreten des Sokrates in den ‚Wolken' soll nach J. (S. 857f.) auf ein bei Platon Theaet. p. 173E erhaltenes Pindarzitat zurückgehen, das Antisthenes auf seinen physikalischen Sokrates angewandt habe. „Hier bei Pindar", sagt er, „haben wir die beiden Studiengebiete Geometrie und Astronomie (wie in den Wolken)", nämlich v. 201f. Aber sieht denn J. nicht, daß in dem Satze ἡ διάνοια . . . φέρεται κατὰ Πίνδαρον τά τε γᾶς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ τε ὕπερ ἀστρονομοῦσα . . . die Worte γεωμετροῦσα und ἀστρονομοῦσα offenbar nicht Pindar, sondern Platon gehören? Und endlich: was jenes Rätsel des Aristophanischen Sokrates angeht, so hat ja der Verfasser selbst (S. 832f.) darauf hingewiesen, daß die in den Wolken parodierte Naturphilosophie ebenso dem Archelaos wie dem Diogenes von Apollonia gehören kann, ja daß gerade ihm Diog. Laert. II, 17 die Nub. v. 157ff. verspottete Lehre von der Entstehung der Stimmlaute zugeschrieben wird. Wenn nun Ion von Chios (bei Diog. Laert. II. 23) Archelaos den Lehrer des Sokrates nennt: woher weiß J., daß dieses Verhältnis unhistorisch ist? Und liegt die Annahme nicht näher, Aristophanes habe dem (für griechische Begriffe) jungen Sokrates die Ansichten seines Lehrers in die Schuhe geschoben, als die andere, er habe den schon

schon verstorbenen Greis wegen der Lehren seines Schülers verspottet?

Anders stünde die Frage, wenn eine Beziehung auf Antisthenes nicht von den ganzen ‚Wolken', sondern bloß von dem Streit der beiden λόγοι behauptet würde. Wieviel Gegengründe hier wegfallen, brauche ich nicht auszuführen. Doch auch zwei ernste Argumente bringt J. (S. 817) für diese These vor. Das eine stützt sich auf v. 920 ff., wo der δίκαιος λόγος dem ἄδικος λόγος vorhält:

. . . εὖ πράττεις.
Καίτοι πρότερον γ' ἐπτώχευες,
Τήλεφος εἶναι Μυσὸς φάσκων,
'Εκ πηριδίου
Γνώμας τρώγων πανδελετείους.

Und gewiß liegt es nahe, bei einem sokratischen λόγος, der bettelt und aus der πήρα — Gedanken ißt, an die Kyniker zu denken: um so mehr, als ja diesen (nach Diog. Laert. VI. 38 u. 87) Telephos stets als Vorbild erschien. Allein man muß doch zugeben, daß die Verse auch ohne solche Beziehung ihren guten Sinn haben: das πτωχεύειν und das πηρίδιον — als σπυρίδιον — sind für Telephos auch Acharn. v. 425 und 453 bezeugt; dieser Euripideische Held ist der Typus des Landstreichers; der „Telephos" gilt dem Aristophanes als ein für Euripides höchst charakteristisches Stück (Ran. v. 855, 864, Acharn. v. 430 ff.); Euripides aber erscheint — wie stets als der Vertreter der „neuen Zeit" — auch gerade Nub. v. 1371 ff. als jener Dichter, den der durch den ἄδικος λόγος erzogene Pheidippides am höchsten schätzt. Wenn also der δίκαιος λόγος sagen will, daß der ἄδικος λόγος sich in der „guten alten Zeit" nur als Landstreicher habe fortbringen können, so drücken unsere Verse diesen Gedanken ganz zweckentsprechend aus, und ihretwegen allein wird niemand auch nur den Streit der λόγοι auf Antisthenes beziehen wollen. Nun tritt freilich ein scheinbar viel stärkeres Argument hinzu. V. 902 sagt nämlich der ἄδικος, es gebe keine δίκη, und erst recht nicht bei den Göttern:

Πῶς δῆτα δίκης οὔσης ὁ Ζεὺς
Οὐκ ἀπόλωλεν, τὸν πατέρ' αὑτοῦ
Δήσας;

Nun hat aber J. (S. 510 Anm.) zu dieser These folgende Parallelen beigebracht: der κατήγορος bei Xenophon Mem. I. 2. 49 wirft dem Sokrates vor, er habe gelehrt τοὺς πατέρας προπηλακίζειν, πείθων μὲν τοὺς συνόντας αὑτῷ σοφωτέρους ποιεῖν τῶν πατέρων, φάσκων δὲ κατὰ νόμον ἐξεῖναι παρανοίας ἑλόντι τὸν πατέρα δῆσαι; Platon legt dem Euthyphron (p. 5E) die Äußerung in den Mund: daß man seinen Vater, wenn er Unrecht habe, nicht schonen solle, gehe auch daraus hervor, daß die Menschen νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιότατον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὑτοῦ πατέρα δῆσαι, weil er an seinen Kindern Unrecht getan; Dio aber sagt or. XIV, 21: ὅ γε τῶν θεῶν βασιλεὺς . . . δέδεται, . . . καὶ μὰ Δία οὐχ ὑπ' ἐχθροῦ ἀδίκως παθόντα τοῦτο, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ δικαιοτάτου καὶ φιλτάτου. . . . Es ist klar, daß sich dieser Tatbestand am einfachsten erklären würde, wenn man mit J. annehmen dürfte, daß diese These und Mythendeutung dem kynischen Sokrates gehörte, von dem Dio abhinge, während Aristophanes, Polykrates und Platon ihr entgegentreten. Und diese Mutmaßung wird noch verstärkt durch Nub. v. 1427ff., wo Pheidippides sein Recht, den Vater zu schlagen, mit den Worten verficht:

Σκέψαι δὲ τοὺς ἀλέκτορας καὶ τἄλλα τὰ βοτὰ ταυτί,
Ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν
Ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν γ' ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσιν;

— ein Vergleich, der nicht nur an sich höchst kynisch anmutet, sondern auch (im Hinblick auf die Verteidigung des Inzests) bei Dio X, 30 seine genaue Parallele hat. Trotzdem sind gerade diese Verse geeignet, uns ein erstes Bedenken zu erregen. Sie erinnern uns nämlich daran, daß das Schlagen des Vaters durch den Sohn für die Fabel der „Wolken" grundlegend ist, ja geradezu ihre Peripetie darstellt (v. 1321ff.). Was nützt es also, den Streit der λόγοι auf den kynischen Sokrates zu beziehen, wenn es der Grundgedanke des ganzen Stückes ist, daß der historische Sokrates die Mißhandlung des Vaters lehrt? Denn daß die „Wolken" sich überhaupt gegen den kynischen Sokrates richten sollten, dies erkannten wir eben als unmöglich. So werden wir uns schon hier mit dem Gedanken vertraut machen müssen, daß die einfachste

Erklärung nicht immer die richtige ist. Und in der Tat: Antisthenes war ja gewiß nicht der erste Vertreter einer rationalistischen Lebensgestaltung und einer tendenziösen Mythendeutung. Warum sollte also nicht schon vor ihm unsere These vertreten und in ähnlicher Weise begründet worden sein? Daß er sie sich später angeeignet, könnte nicht wunder nehmen; ebensowenig, daß Aristophanes sie wie so viele andere Thesen der „Aufklärung" von Sokrates vertreten werden ließ; und am allerwenigsten, daß Polykrates und Platon sie bekämpften, wenn ihnen sowohl der Aristophanische wie der kynische Sokrates Anlaß gaben, die These dem historischen Sokrates zu- resp. abzusprechen. Daß dies möglich ist, muß man jedenfalls zugeben; es muß aber wohl auch wahr sein, da ein letztes und entscheidendes Argument die Beziehung des Streites der beiden λόγοι auf Antisthenes vollkommen ausschließt. Der ἄδικος λόγος ist nämlich so weit davon entfernt, ein kynischer λόγος zu sein, daß er in dem Hauptstücke jenes Streites, in der Gegenüberstellung der alten und der neuen παιδεία (v. 961 ff.), die moderne τρυφή gegenüber der alten ἁπλότης vertritt. Und es ist doch klar: man konnte gegen den Kyniker viel vorbringen, aber nicht, daß er die Jugend verweichliche (v. 1044 ff.), sie die Päderastie lehre (v. 1085 ff.) sowie den Ehebruch (v. 1076) und das ἥττων εἶναι ἔρωτος καὶ γυναικῶν (v. 1081). J. hat dies selbst gesehen (S. 820 f.). Allein seine Auskunft scheint mir so verzweifelt, daß sie seine ganze These richtet. Er behauptet nämlich, Aristophanes nehme gar nicht Partei für den δίκαιος λόγος: vielmehr verspotte er den Kynismus einerseits, indem er den ἄδικος λόγος aus kynischen Voraussetzungen unkynische Folgerungen ableiten lasse, andererseits, indem er das kynische Ideal der ἐγκράτεια durch den δίκαιος λόγος als die alte attische παιδεία hinstelle. Was dies letztere für ein Spott sein solle, fragt man? Nun, sagt der Verfasser, Antisthenes hatte eben seine ideale παιδεία nur in Sparta wiedergefunden; und „der δίκαιος λόγος ist eine begeisterte Verteidigung der attischen παιδεία gegen den lakonisierenden Kynismus; er verteidigt, indem er zeigt, daß genau dieselbe Moral, die der kynische Sokrates an Altsparta pries, in Altathen verwirklicht war". Nun will ich gar

nicht davon reden, daß es nach S. 1089 gerade Antisthenisch gewesen sein soll, den Athenern „die Größe der alten Zeit“ vorzuhalten. Aber warum sollte denn Aristophanes den Antisthenes überhaupt verspottet haben, wenn er sich in den wesentlichen Forderungen und Idealen mit ihm einig wußte? Doch die These, daß der Dichter das vom δίκαιος λόγος entwickelte Erziehungsideal verspotte, braucht man wohl nicht ausführlich zu widerlegen. Denn er selbst spricht, was er darüber denkt, deutlich genug durch den Mund des Chores aus, da der δίκαιος λόγος geendet (v. 1024):

Ὦ καλλίπυργον σοφίαν κλεινοτάτην ἐπασκῶν,
Ὡς ἡδύ σου τοῖσι λόγοις σῶφρον ἔπεστιν ἄνθος.

Oder meint J. im Ernst, daß Aristophanes gegen den Vertreter des Standpunktes, den er also apostrophiert, — die „Wolken“ geschrieben hätte?

Ich habe mich bemüht, zu zeigen, daß der Verfasser durch eine methodisch anfechtbare Art der Quellenbenutzung dahin gelangt ist, das kynische ἦθος einigermaßen zu verfälschen. An einem letzten Punkte läßt sich dieser Gegensatz der Auffassungen vielleicht am deutlichsten aufzeigen. J. sagt selbst, seine „Neuauffassung des Kynismus ward namentlich gewonnen durch eine völlige Umlegung der Tradition aus dem Historischen ins Literarische. Die grob spaßenden, scheltenden Bettler der Straße wandelten sich . . . in hochgesinnte Schriftsteller, und die burlesken Anekdoten . . . zeigten sich als die von roher Sammlerhand gepflückten, ins Leben umgesetzten grellsten Blüten einer . . . symposiastischen Literatur“ (S. VIII). „Antisthenes ist ein ernster, fruchtbarer Schrifteller, kein Original der Straße, das den Pöbel ergötzt“ (S. 10). Des Kynikers „παιδιά ist Literaturblüte“. Auch „all die Fülle von παιδιά . . ., die aus den Diogenesanekdoten strömt, stammt wahrlich nicht von dem Tonnenbewohner, sondern von dem fruchtbaren Schriftsteller Diogenes oder von denen, die über ihn schrieben“ (S. 884). Nun, an alledem ist sicherlich viel Wahres, soweit die Herkunft der einzelnen Apophthegmen in Betracht kommt; allein als Gesamturteil halte ich es doch für schief, und das wunderbarste scheint mir, daß es von J. den Kynikern — zum Lobe gesagt wird.

Denn alle ethische Literatur ist doch im Grunde nichts, wenn sie nicht in einem ethischen Erleben wurzelt; und je kräftiger dieses Erleben ist, desto mehr wird es auch anders als literarisch zur Geltung kommen. Es ist nicht das Höchste, ein ernster, hochgesinnter, fruchtbarer Schriftsteller zu sein. Der Verfasser weiß das ja sehr gut, wo er von Sokrates redet; und er weiß es auch von den Kynikern, wo er sie mit den indischen Büßern in Parallele setzt (S. 952), und wo er vom Kynismus sagt (S. 1013), er sei eine Sekte, „nicht bloß eine Lehre". Eine Sekte aber ist an sich nicht eine literarische Erscheinung, auch wenn sie eine Literatur hervorbringt. In der Tat ist Krates, der sein Vermögen verschenkt und zum Bettelstabe greift, ebensowenig eine literarische Figur wie der heilige Franziskus, der sich in gleicher Weise vom Leben abkehrt; die παιδιά in den Diogenesanekdoten ist letztlich ebensowenig „Literaturblüte" wie die Liebe in den evangelischen Berichten, und der Kynismus überhaupt ist ebensowenig eine wesentlich oder gar ausschließlich literarische Erscheinung wie der Buddhismus oder das Christentum!

Hubert Röck, Der unverfälschte Sokrates, der Atheist und „Sophist", und das Wesen aller Philosophie und Religion, gemeinfaßlich dargestellt. Innsbruck, Verlag der Wagnerschen Universitäts-Buchhandlung, 1903. VI u. 542 S.

Um diesem Buche gerecht zu werden, muß man nicht nur über den marktschreierischen Titel hinwegsehen, sondern auch noch über manche andere Äußerungen einer ungewöhnlich geringen Urbanität: so über die Unhöflichkeit, mit welcher der Verfasser hochverdienten Männern begegnet, und über die Geschmacklosigkeit, mit der er die „Wissenseinbildung" — zu welcher er alle spekulative Philosophie zählt — als „Doxosophilis" bezeichnet (S. 48, 76 u. oft). Diese geringe Urbanität ist nun freilich nichts ganz Äußerliches, sie erklärt sich vielmehr aus der Starrheit des Geistes, dem sie eignet. Röck ist Atheist, Materialist und Utilitarier; darum ist ihm, wer diese Ansichten, und besonders den „Atheismus als Weltanschauungsgrundlage", nicht teilt, ein Schuft, ein Dummkopf oder ein Narr. Bei Goethe z. B. soll es aus diesem Grunde „zu

wirklich gesunder Verstandesklarheit . . . niemals . . . gekommen“ sein (S. 11). Durch diesen Zelotismus, der dem Verfasser mit den fanatischesten Anhängern der entgegengesetzten „Weltanschauungsgrundlage“ gemein ist, wird ein Standpunkt gekennzeichnet, der mir ebensowenig Sympathie einflößt wie wohl den meisten meiner Leser. Allein um so mehr fühle ich mich verbunden, hinzuzusetzen, daß die Art, wie R. diesen Standpunkt vertritt, mir hohe Achtung abzwingt. Er erweist sich nämlich — im Gegensatze zu so vielen andern Vertretern ähnlicher Anschauungen — durchaus als ein ernster, gründlicher, vielseitig gebildeter Mann, der die antike, die neuere philosophische und die neueste fachwissenschaftliche Literatur vollkommen beherrscht, seine Ansichten mit umständlicher Klarheit entwickelt und in seinen Gedankengängen bedächtig Schritt vor Schritt setzt. Es ist dies aber eine Bedächtigkeit, der man die Entschlossenheit anmerkt, den eingenommenen Standpunkt auch zähe zu behaupten. Und so hallt denn durch dieses ganze merkwürdige Buch der ruhige, feste, schwere Tritt eines Mannes — eines Mannes, der, seiner selbst sicher, den Kampf nicht sucht, aber noch weniger ihn scheut. Auch bedurfte es solcher Gesinnung, um den Weg zu beschreiten, den der Verfassser geht. Denn dieser führt weit ab von allen hergebrachten Meinungen, und auch wer nicht folgen kann, muß doch die Kühnheit und Selbständigkeit bewundern, mit der hier — gegen alle Tradition — das alte Material zu einem neuen Bilde geformt werden soll. Um nichts Geringeres ist es nämlich dem Verfasser zu tun, als um ein völlig neues Bild von Sokrates. Was für ein Bild aber, dies mag man aus den folgenden vier Thesen ersehen, die R. zwar nirgends mit diesen Worten formuliert, in die ich jedoch gleichwohl alles dasjenige glaube zusammendrängen zu können, was sich in diesem Buche auf Sokrates bezieht und was zugleich auf wirkliche Originalität Anspruch erhebt. Diese vier Thesen lauten: 1. Sokrates war Atheist; 2. Sokrates verstand unter dem Daimonion nicht eine Stimme oder ein Zeichen göttlicher Herkunft, sondern eine Äußerung des menschlichen Charakters; 3. Sokrates setzte die Tugend nicht einem Wissen gleich, sondern ließ sie durch ein Zusammenwirken

von Wissen und angeborenen Charakteranlagen entstehen; 4. Sokrates war kein Begriffsphilosoph.

Von diesen vier Thesen möchte ich nun die vierte gleich vorweg erledigen, weil sie, wie ich glaube, am wenigsten originell, dafür freilich auch am besten begründet ist. Zunächst scheint nämlich der Verfasser mit ihr nur sagen zu wollen, daß das von Sokrates definierte Allgemeine — das Gerechte, Schöne usw., dessen Begriffsbestimmung er fordert — weder eine platonische Idee noch eine aristotelische Form ist. Dies aber wird ja im Grunde von niemand bestritten. Wenn daher R. immer wieder betont (S. 355, 363, 375, 397), die Sokratischen Definitionen seien „gewöhnliche Nominal- und Realdefinitionen", nicht „sogenannte Wesensdefinitionen", sie wollten ein τί angeben, und nicht ein τί ἦν εἶναι, so scheint er zunächst nur offene Türen einzurennen, und in der Tat wird man die Darstellung, die er (S. 396f.) von der Sokratischen Methode gibt, von den herkömmlichen Darstellungen nicht erheblich verschieden finden. Was ihn hier ein wenig irre geführt hat, ist offenbar sein Haß gegen alle „Begriffsphilosophie": diese „doxosophilitische Kinderkrankheit des . . . Menschengeistes" (S. 345), zu der einen nichts so „qualifiziert . . . als gerade der Mangel an Scheu vor voreiligen und unzulässigen Verallgemeinerungen" (S. 359). Der Name, den er für alle spekulative Philosophie braucht, kann doch — so scheint ihm — dem Sokratischen Denken in keiner Weise angemessen sein: als ob man den Ausdruck „begriffliches Denken" nicht auch ganz harmlos für jenes „gewönliche" Verfahren der Definition und Subsumption gebrauchen könnte. Trotzdem glaube ich, daß des Verfassers Eifern gegen den „Begriffsphilosophen Sokrates" aus einem richtigen Gefühl hervorgeht, das sich aber vielleicht im Ausdruck einigermaßen vergriffen hat: ich meine das Widerstreben gegen jene Auffassung, als ob es dem Sokrates vor allem um die „Wissenschaftlichkeit" des Denkens zu tun gewesen wäre, und als ob er an den logischen Formen als solchen ein Interesse genommen hätte. Solchen noch immer beliebten Darstellungen gegenüber weist R. z. B. mit Recht darauf hin (S. 374), daß der Platonische Sokrates in der Apologie den Handwerkern in bezug auf ihr

Handwerk ein wahrhaft zulängliches Wissen zugesteht, obwohl sich etwa die Tischler gewiß nicht auf das Definieren des Tisches verstanden hätten. Das schließt aber doch nicht aus, daß er von solchen Formen in größerem Maße als seine Vorgänger Gebrauch gemacht haben wird: wie es denn unleugbar ist, daß seine Dialektik gerade die Technik der Definition wesentlich gefördert hat — wenn er auch gewiß z. B. das δίκαιον nicht darum definiert sehen wollte, um von diesem Begriffe eine schöne Definition zu besitzen, sondern vielmehr zu dem Ende, um auf Grund dieser Definition entscheiden zu können, ob eine konkrete Handlung unter den Begriff des δίκαιον falle oder nicht. Man wird deshalb vielleicht sagen dürfen — und ich hoffe, daß mit dieser Formulierung auch der Verfasser einverstanden wäre: wir haben keinerlei Grund zu der Annahme, daß Sokrates dem logischen Verfahren einen selbständigen Wert zugeschrieben oder an den Formen dieses Verfahrens ein selbständiges Interesse genommen hätte; allein er hat doch als erster von diesem Verfahren einen dialektischen (dialogischen) Gebrauch gemacht und dasselbe zu diesem Behufe so häufig und gründlich in seine typischen Grundformen auseinandergelegt, daß es erst dadurch bei den Späteren zum Gegenstande einer logischen Theorie zu werden vermochte.

Ich wende mich nun der ersten, der Haupt- und Grundthese des Verfassers zu: Sokrates war Atheist. Der Beweis, den er für diese Behauptung antritt, hat etwas Verblüffendes und — im ersten Augenblick wenigstens — zweifellos auch Bestechendes an sich. Er argumentiert nämlich folgendermaßen. Die moderne Kritik hat das Zeugnis Platons und Xenophons entkräftet. Deren Versicherung, Sokrates habe an die Staatsgötter oder an einen Gott geglaubt, beweist daher ebensowenig wie die, er habe die Ideenlehre vertreten oder sich mit der Ethnographie Kleinasiens beschäftigt. Man muß sich also an die unzweifelhaft feststehenden Tatsachen halten. Und diese lehren uns: Sokrates war der Freund des Atheisten Euripides; er war der Lehrer des Atheisten Kritias; er wurde von Aristophanes und anderen Komikern als Atheist verspottet; und er wurde von Meletos und Genossen wegen Atheismus angeklagt und vom athenischen Volk

dieser Gesinnung schuldig befunden und hingerichtet. Folglich ist der Atheismus des Sokrates das Sicherste, was wir über ihn wissen (S. 24, 82, 159, 177f). Um zu zeigen, mit welcher Energie R. diesen Gedankengang zu Ende gedacht hat, erwähne ich folgende, höchst originelle und amüsante Konsequenz, die er aus ihm zieht. Da es dem Verfasser feststeht, daß Sokrates der Klage gegenüber evident schuldig war, so fragt er sich (S. 208f.): wie konnte überhaupt eine ansehnliche Minorität für seine Freisprechung stimmen? Und er erwidert: daran, daß diese freisprechende Minorität mala fide vorging, ist ja gar kein Zweifel; zu einem solchen Vorgehen aber konnte sie offenbar nur durch politische Sympathien bewogen werden; diese Minorität war eben die oligarchische Partei. Und ihre mala fides wird ja aufs deutlichste dadurch bestätigt, daß bei der zweiten Abstimmung 80 Geschworene mehr für die Todesstrafe als bei der ersten für die Schuld stimmten; denn „soviel Gewissenhaftigkeit dürfen wir ihnen immerhin zumuten, daß sie die . . . Schwenkung nicht vollzogen hätten, wenn sie im Innern nicht schon früher von seiner Schuld überzeugt gewesen wären“. Freilich ruft diese Argumentation auch schon ein Bedenken in uns wach. Nimmt nämlich doch auch R. an, daß die Motive des Prozesses politische waren (S. 206), so würden solche Motive auch eine unverdiente Anklage ganz gut erklären — ganz abgesehen davon, daß die Klage nicht von Atheismus redet, sondern von einer Auflehnung gegen die Staatsreligion. Und ebenso gibt es doch auch dafür, daß Aristophanes „gerade den Sokrates als den gemeingefährlichen Urheber der ‚neumodischen Bildung‘“ darstellt (S. 173), noch eine andere Erklärung als dessen angeblichen Atheismus: Sokrates war nämlich so gut wie der einzige einheimische Vertreter dieser Bildung; denn auf der athenischen Bühne konnte man nicht Abderiten, Leontiner, Keer oder Eleer zu Helden der Komödie machen. Indes, solche Erwägungen allein können R.s Gründe vielleicht schwächen, aber gewiß nicht entkräften. Die entscheidenden Gegengründe liegen vielmehr in dem Verhältnis des Sokrates zu seinen Jüngern. Und zwar zunächst zu der Gesamtheit derselben. Denn das läßt sich doch nicht leugnen, daß von Sokrates lauter

theistische Richtungen ausgegangen sind — ausgenommen allein die kyrenaische, von der „radikaler Atheismus" übrigens gleichfalls nicht bezeugt ist, ja auch offenbar nicht bekannt war, da man diese Gesinnung sonst nicht dem einen Theodoros zugeschrieben hätte. Dieser Umstand, daß fast alle sokratischen Schulen ein religiöses Pathos aufweisen, ist doch gleichfalls eine unzweifelhafte Tatsache, und zwar eine solche, die jenen anderen Tatsachen wohl das Gleichgewicht halten kann. R. freilich meint, man sehe ja, wie wenig Anstoß Platon an dem Atheismus des Kritias genommen habe, und so könne man denn auch ruhig annehmen, daß ihn sowohl wie Xenophon das antidemokratische Parteiinteresse über den Atheismus des Sokrates habe hinwegsehen lassen (S. 169). Indes ist es doch etwas ganz anderes, ob man einen bejahrten Verwandten achtungsvoll behandelt, oder ob man — wie Platon — sein ganzes Lebenswerk zu einem Denker in engste Beziehung setzt; und daß der tief religiöse Begründer des Idealismus seine ganze Lehre einem atheistischen Materialisten aus — politischem Solidaritätsgefühl in den Mund gelegt hätte, das ist wohl eine Annahme, deren Ungeheuerlichkeit alle Gegengründe aufwiegt. Allein damit sind wir noch nicht zu Ende. R. selbst führt vielmehr (S. 153) die Stelle Leges X, p. 888 B C an, an der Platon sagt, niemand sterbe als Atheist; konnte er das, wenn sein großer Lehrer so gestorben war? Doch das ist eine Kleinigkeit; die Hauptsache bleibt die Apologie. Hier läßt Platon den Sokrates seine ganze Wirksamkeit als Gottesdienst darstellen, er läßt ihn sich emphatisch zum Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne bekennen, er läßt ihn die eine große Wahrheit einschärfen, daß die Angelegenheiten des guten Mannes von den Göttern nicht vernachlässigt werden, er läßt ihn den Namen Gottes als das letzte Wort aussprechen, ehe er zum Tode geht, und er läßt ihn vor allem die erste Rede mit dem feierlichen Bekenntnisse schließen, daß er an die Götter glaube wie keiner seiner Ankläger. Über diesen Tatbestand hilft kein Vernünfteln hinweg. Hätte die Apologie den Zweck gehabt, den lebenden Sokrates zu retten, so könnte man es allenfalls begreifen, wenn auch nicht entschuldigen, daß Platon hier seinen Lehrer seine Grundüberzeugungen feierlich

verleugnen läßt — wie der Verfasser annimmt. Dem toten *Sokrates* gegenüber wäre ein solches Verfahren eine Leichenschändung, deren Niedertracht nur von ihrer — Unsinnigkeit überboten würde; denn hätte nicht ganz Athen in ein homerisches Gelächter ausbrechen müssen, wenn es gelesen hätte, wie dem notorischen Gottesleugner die frömmsten Tiraden in den Mund gelegt wurden? *Platon* hätte damit nur eines erreicht: er hätte sich für alle Zeiten lächerlich gemacht. Ziehe ich daher die Bilanz dieser Argumente, so muß ich sagen: um eine Tatsache zu erklären, die wir auch so sehr wohl verstehen können (daß nämlich ein frommer, aber nicht altgläubiger Mann von seinen Gegnern der Gottlosigkeit geziehen wird), macht R. eine Annahme, die uns vor lauter beispiellose Unbegreiflichkeiten und Ungeheuerlichkeiten stellt. Damit aber ist seine erste These für mich gerichtet.

Seine zweite These ist nicht minder kühn. *Sokrates* hat die Tugend nicht einem Wissen gleichgesetzt. Freilich — meint der Verfasser — hielt *Sokrates*, damit die Tugend zustande komme, auch ein Wissen um das Gute und Schöne für unerläßlich; außerdem aber schien ihm dazu noch erforderlich, daß der Mensch „das Gute und Schöne zu tun und das Schlechte zu meiden gelernt hat“ (S. 38). Dieses Wissen um das Gute *plus* der Fähigkeit, dasselbe praktisch zu realisieren, soll *Sokrates* Weisheit (σοφία) im Gegensatze zum Wissen (ἐπιστήμη) genannt haben (S. 34); und im Sinne dieser „Tugendkunstlehre“, die R. der traditionellen „Tugendwissenslehre“ entgegensetzt, soll nun auch die Untugend „in der Unweisheit und nicht in bloßer Unwissenheit“ bestehen, „d. h. einerseits allerdings auch in der Unwissenheit in bezug auf das Gute und daraus resultierender Unfähigkeit, gut zu handeln, andererseits aber auch in der Handlungsunfähigkeit trotz des vorhandenen Bewußtseins, was getan oder gemieden werden sollte“ (S. 39). Dieser zweite Fall aber liege dann vor, wenn ein Individuum „von Natur aus mit schlechten, erzieherischen Einflüssen unzugänglichen Neigungen schwer belastet ist“ (S. 41). Wenn man nämlich gewöhnlich den sokratischen Satz Οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει so interpretiere, als wolle er sagen, niemand handle wider besseres Wissen, so sei dies ein grobes Mißverständnis. Im Sinne jenes

Satzes bestehe vielmehr die Unfreiwilligkeit „der moralischen Fehltritte . . darin, daß sie unter dem Zwange plötzlich hervorbrechender oder gewohnheitsmäßiger schlechter Antriebe wider besseres Wissen und den besten Willen des Betroffenen erfolgen"; und die beste Paraphrase hierzu liefere die Stelle des Platonischen Timaios, an der es heißt (p. 86 D E): „Niemand ist nämlich freiwillig böse, sondern es ist eine gewisse üble Naturbeschaffenheit des Körpers und mangelhafte Erziehung, wodurch der Böse zum Bösen wird", wie denn z. B. „die geschlechtliche Ausschweifung . . . auf übermäßig sich absondernde Samenfeuchtigkeit" zurückzuführen sei (S. 304f.). Mit einem Worte, die Ansicht des Sokrates decke sich mit jener der modernen Kriminalanthropologie; mit dieser betrachte er die Unfähigkeit eines Menschen, seine Handlungen mit seinen moralischen Einsichten in Einklang zu bringen, als Zeichen einer angeborenen Geistesstörung. In diesem Sinne spreche ja schon im pseudoplatonischen Alkibiades II Sokrates das kynisch-stoische Paradoxon aus, ὅτι πᾶς ἄφρων μαίνεται (p. 139C, R. S. 48f.); d. h. — nach der Meinung des Verfassers — „das Verbrechen" ist „seiner Ätiologie nach nichts anderes als eine besondere Form von Wahnsinn" (S. 40).

Wie beweist nun R. diese seine These von der „bedingten" — nämlich durch das Vorhandensein einer guten Naturanlage bedingten — „Lehrbarkeit der Tugend"? Durch eine ganz ähnliche Umstülpung des Quellenmaterials, wie er sie auch schon zu gunsten des Sokratischen Atheismus vorgenommen hatte. Bisher nämlich war die Deutung dieses Materials im wesentlichen die folgende. Aristoteles, so meinte man, bezeugt unzweideutig den reinen Intellektualismus des Sokrates; er läßt ihn (Eth. Nic. VI. 13, p. 1144b 28) alle Tugenden für Wissen (ἐπιστήμας) erklären, läßt ihn das Gerechtsein gleichsetzen dem Wissen der Gerechtigkeit (Eth. Eud. I. 5, p. 1216b 7) und läßt ihn endlich (Eth. Nic. VII. 3, p. 1145b 23) sagen, es sei unmöglich, daß der Wissende ἀκρατής sei. Finden sich nun, so meinte man weiter, bei den einzelnen Sokratikern mehr oder minder weitgehende Abweichungen von diesem reinen Intellektualismus, so weichen sie hierin eben von der extremen Lehre des Meisters ab und suchen diese mit der ge-

wöhnlichen Ansicht zu vermitteln. Der Verfasser kehrt diese Argumentation vollkommen um. Er sagt: bei den Sokratikern finden wir nirgends diesen reinen Intellektualismus; folglich haben wir auch keinen Grund, denselben dem historischen Sokrates zuzumuten, und wenn Aristoteles das Gegenteil behauptet, so hat er eben gelogen. „Ich vermag", sagt er S. 276 wörtlich, „eine derartige Glaubensseligkeit in bezug auf die aristotelischen Angaben nicht für möglich zu halten, die so weit sich verstiege, um als kritisches Axiom zu verkünden, daß der platonisch-xenophontische Sokrates dort, wo ihm der aristoteliche Sokrates widerspricht, nur seinen Urhebern persönlich zuzurechnende Gedanken vorgebracht hätte und deshalb für die Kenntnis der Lehre des geschichtlichen Sokrates nicht herangezogen werden dürfte." Was hier zunächst auffällt, ist, daß R. in bezug auf den Intellektualismus des Sokrates gerade umgekehrt folgert als in bezug auf seinen Atheismus. Daß Platon und Xenophon darin übereinstimmen, dem Meister einen festen Gottesglauben zuzuschreiben, dies soll gar nichts beweisen — gegen das Zeugnis des Aristophanes; daß sie aber (nach der Ansicht des Verfassers) darin übereinstimmen, ihm den extremen Intellektualismus abzusprechen, das soll ein vollgültiger Beweis sein — gegen das Zeugnis des Aristoteles. Und wenn auf S. 276 verkündet wird, was beide Schüler berichten, das könne unmöglich bloß deren übereinstimmende Privatmeinung sein (vgl. S. 28 u. 33), heißt es auf S. 24 (vgl. S. 42), in bezug auf alle Sokratischen Lehrpunkte gelte, daß, „was Platon und Xenophon darüber vorbringen, nicht als reiner Bericht, sondern . . . als platonische oder xenophontische Bearbeitung sokratischen Gedankengutes angesehen" werden müsse. Hierin zeigt sich m. E. deutlich, wie wenig R. im Grunde ein methodisches Verfahren befolgt, wie er vielmehr willkürlich so mit den Quellen schaltet, daß er dem Sokrates die ihm als „wahr" erscheinende Lehre zuweisen kann.

Doch auch auf diesem unmethodischen Wege gelangt der Verfasser nicht ans Ziel. Denn wenn er auch aus den Quellen die Zeugnisse für den Sokratischen Intellektualismus wegzudeuten sich bemüht: die Polemik gegen diese Lehre kann er aus ihnen nicht entfernen. So behauptet er (S. 274ff.) — und zwar nicht ohne Schein-

barkeit —, daß Platon im Laches, im Charmides und besonders im Protagoras die Unhaltbarkeit der Ansicht von der unbedingten Lehrbarkeit der Tugend nachzuweisen suche[4]); erkennt (S. 284) an, daß Xenophon Mem. I 2. 19ff. gegen dieselbe Lehre polemisiert; und findet (S. 283) mit Recht dieselbe Polemik auch in der Sophistenrede des Isokrates. Nun ließe sich's ja hören, wenn der Verfasser diese dreifache Polemik nicht gegen Sokrates, sondern zunächst gegen Antisthenes sich richten ließe; allein natürlich könnte er sich dann für seine Ansicht nicht mehr auf das übereinstimmende Zeugnis aller Sokratiker berufen. Er behauptet deshalb (S. 285), Antisthenes habe zwar den reinen Intellektualismus gleichfalls nicht vertreten, Isokrates, Xenophon (und Platon?) aber hätten ihm diese Lehre fälschlich zugeschrieben: und zwar handle es sich dabei ebenso um „absichtliche Mißverständnisse . . ., wie das bei Aristoteles kontra Sokrates der Fall ist". Wir haben somit, nach R.s eigener Darstellung, folgenden Tatbestand: Isokrates, Xenophon und Platon polemisieren gegen eine Lehre; kein Schatten eines Zeugnisses spricht dafür, daß jemand anderer als Sokrates — sei es vor ihm oder gleichzeitig mit ihm — diese Lehre vertreten habe; Aristoteles sagt uns, diese Lehre sei diejenige des Sokrates; — und R. nennt es eine unbegreifliche Glaubensseligkeit, wenn wir dem Aristoteles dies glauben!

Zudem macht er keinen Versuch, ein ernstes Motiv aufzudecken, das den Stagiriten zu seiner Fälschung bewogen haben sollte: denn daß es sich dabei seiner Ansicht nach um eine „Lüge" handelt — darüber läßt uns der Verfasser (S. 248) nicht im Zweifel. Er sagt nun einmal (S. 32), es habe sich dem Aristoteles darum gehandelt, „einen unbequemen Philosophen, dem sonst schwer beizukommen ist, in Verruf zu bringen": zu diesem Zwecke aber scheint die Unterschiebung der Tugendwissenslehre ein gar wenig taugliches Mittel: wenigstens hat bis auf R. dieselbe noch niemand als etwas Diffamierendes betrachtet. Ein andermal aber hören wir

---

[4]) Vgl. über diese Frage die unten folgende Besprechung von Horneffers Schrift: „Platon gegen Sokrates".

(S. 260f.), Aristoteles wollte nicht um den Ruhm kommen, die angebliche Einseitigkeit der Sokratischen Tugendlehre berichtigt zu haben; ich weiß jedoch nicht, wie er überhaupt auf die Idee hätte verfallen können, diesen Ruhm für sich in Anspruch zu nehmen, wenn er — wie R. meint — seine eigene Tugendlehre einfach dem Sokrates entlehnt hätte. Auch in dieser Hinsicht also macht schon die eigene Darstellung des Verfassers einen höchst unglaubwürdigen Eindruck.

Indes, ist denn die Voraussetzung dieser Darstellung wirklich unanfechtbar? Ist es wahr, daß kein Sokratiker den extremen Intellektualismus des Sokrates teilt oder doch bezeugt? Ich will nun hier nicht auf die Frage eingehen, ob R. nicht den intellektualistischen Charakter sowohl der kynischen (S. 277ff.) als auch der stoischen Lehre (S. 281) sehr bedeutend unterschätzt (siehe darüber S. 115ff. und 206ff. meines oben angezeigten Buches!), und auch nicht auf die andere, ob Platon von extrem intellektualistischen Ansichten wirklich so frei ist, wie der Verfasser meint. Ich will mich vielmehr nur darauf beschränken, zu untersuchen, ob wirklich der Xenophontische Sokrates dem Aristotelischen widerspricht. Und ohne Zweifel kann sich R. für seine These von der bedingten Lehrbarkeit der Tugend auf einige Stellen der Memorabilien berufen (S. 36f., S. 262—268), vor allem auf IV. 5. 6, wo die Macht der ἀκρασία rückhaltlos anerkannt wird, und mit einer gewissen Scheinbarkeit auch auf III. 9. 4, wo als Wesen der σοφία nicht das γιγνώσκειν des Guten und Schönen, sondern das γιγνώσκοντα χρῆσθαι bezeichnet wird, während man die Behauptung, daß in Symp. c. 2 die Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit „absichtlich versteckt gehalten" werde, kaum mehr als ein ernstes Argument ansehen kann. Allein dem stehen nun doch auch wieder entgegengesetzte Äußerungen des Xenophontischen Sokrates gegenüber, z. B. IV. 2. 22, wo die τὰ δίκαια μὴ εἰδότες ἀνδραποδώδεις heißen, und IV. 6. 7, wo gerade die σοφία eine ἐπιστήμη genannt wird. Und warum diese Stellen mehr „aus dem Zusammenhang gerissen" sein sollten als die gegensinnigen, sehe ich nicht. Schon hiernach also müßte man es für ein sehr willkürliches Verfahren erklären, wenn der Verfasser die eine Stelle dem Sokrates, die andere dem

Xenophon zuteilt, mit einem arbiträren „In diesem Falle, behaupte ich, spricht nicht“ Sokrates, sondern Xenophon (S. 50). Allein wir sind in Wahrheit nicht darauf angewiesen, uns bloß gegen ein solches Raten zu verwahren, sondern können gerade in diesem Falle selbst beurteilen, was Xenophontisch und was Sokratisch ist. Denn wir kennen ja Xenophons eigenen Standpunkt aus Mem. I. 2. 19 und Oec. XX. 21: hier erklärt er im eigenen Namen (resp. durch die Maske des Ischomachos), daß er nicht an die Lehrbarkeit und Unverlierbarkeit der Tugend glaubt und die ἀμέλεια für gefährlicher hält als die ἀμαθία. Wenn er daher III. 9. 1—3 und IV. 1. 2—4 in demselben Sinne die Bedeutung der angeborenen Naturanlage für die Tugend betont, so muß man diese Äußerungen von vornherein ihm zuweisen. Und zum Überfluß leitet er auch III. 9. 1 seine Begründung mit demselben ὁρῶ γάρ ein wie I. 2. 19 und 21 und beweist überdies III. 9. 2 durch die Erörterung der skythischen und thrakischen Kampfweise und IV. 1. 3 durch die ausführliche Darlegung über Pferde und Hunde, daß nicht Sokrates an diesen Stellen spricht. Um so zwingender aber ist der Schluß, daß, wenn nun trotzdem der extreme Intellektualismus in den Memorabilien sich findet, dieser dem Xenophon nicht gehören kann. Er findet sich jedoch — von den andern schon angeführten Stellen abgesehen — nicht nur III. 9. 5, wo es heißt, daß niemand, der das Schöne und Gute kennt, diesem etwas anderes vorzieht, sondern vor allem kehrt im 6. Kapitel des IV. Buches nicht weniger als dreimal der Satz wieder, daß niemand anders handelt, als er glaubt, daß man handeln solle (Οἶσθα δέ τινας ἄλλα ποιοῦντας ἢ ἃ οἴονται δεῖν; Οὐκ ἔγωγ', ἔφη § 6 und entsprechend § 3 und § 11). Ist indes dieser Satz — der ja mit dem Οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει und dem Οὐκ ἔστιν ἀκρασία zusammenfällt — nicht Xenophontisch, so muß er entweder Sokratisch oder doch Antisthenisch sein; ist er jedoch auch nur das letztere, so stimmt bereits ein unzweifelhafter Sokratiker mit dem Aristotelischen Zeugnisse zusammen, und dann ist schon hierdurch die zweite Hauptthese des Verfassers widerlegt.

Er führt zu ihrer Vertheidigung freilich noch ein Argument ins Treffen, das ebenso absonderlich ist wie fast alles in diesem

Buche. Bekanntlich verlangt Platon in der Politeia eine Regulierung der Fortpflanzung. Aus dem Antisthenischen Schriftentitel περὶ παιδοποιΐας sowie aus der Notiz Diog. Laert. VI. 11 (wo εὐφυεστάταις überliefert ist) kann man nun in der Tat schließen, daß auch Antisthenes eine ähnliche Forderung aufgestellt hat, woraus der Verfasser sofort weiter folgert, daß dieser „Charakterzüchtungsgedanke“ schon Sokrates gehört (S. 288ff.). Und nun argumentiert er weiter: dieser Gedanke setzt die Ansicht von der bedingten Tugendlehrbarkeit voraus; denn wenn alle Tugenden durch bloßen Unterricht ohne Rücksicht auf die angeborenen Charakteranlagen erworben werden können, so wäre ja eine systematische Züchtung dieser letzteren zwecklos. Gehört daher dem Sokrates jener Gedanke, so gehört ihm auch diese Ansicht. Darauf habe ich dreierlei zu erwidern. Erstens wissen wir nicht, ob diese Forderung auf Sokrates zurückgeht: Platon kann sie ebensowohl von Antisthenes übernommen haben, und dies ist sogar insofern etwas wahrscheinlicher, als es ein spezifisch kynischer Grundsatz ist, dem Menschen tierische Verhältnisse als Vorbild vorzuhalten. Da aber Antisthenes zugestandenermaßen zur Tugend auch die „Sokratische Kraft“ verlangte, demnach diese Berücksichtigung des Alogischen mit seinem Intellektualismus irgendwie vereinbarte, so ließe sich mehr als dies auch aus der Tatsache nicht schließen, daß er eine systematische Züchtung dieser alogischen Anlagen verlangt hätte. Zweitens übersieht R. m. E. nebem dem logischen Gegensatz von Intellektualismus und Charakterzüchtung deren psychologische Affinität. Wer nämlich von dem starken Drange erfüllt ist, das Leben zu rationalisieren, kann sehr wohl einerseits die ratio für den bestimmenden Faktor dieses Lebens halten und andererseits auch eine rationelle Regelung der Fortpflanzung postulieren, ohne daran zu denken, daß diese Regelung zunächst nicht die ratio, sondern den Charakter ergreift. Doch dies führt uns auf das Dritte. Wir wissen ja nämlich gar nicht, ob die von Sokrates resp. Antisthenes verlangte Züchtung gerade als eine Züchtung der Charaktere gedacht war. Es kann sich ja ebensogut um eine Züchtung der Physis (εὐφυεστάταις lautet unser einziges Zeugnis) oder auch um eine solche der intellektuellen

Anlagen gehandelt haben. In dieser Beziehung ist es jedenfalls lehrreich, zu bemerken, woran Xenophon Mem. IV. 1. 2 die ἀγαθὴ φύσις erkennt: nämlich in erster Linie an rascher Auffassung und gutem Gedächtnis. Und zu der Annahme haben wir ja gar keinen Anlaß, daß der Sokratische Intellektualismus auch alle Verschiedenheiten intellektueller Begabung geleugnet hätte: er behauptet, daß jedermann seiner Erkenntnis gemäß handle; daß auch jedermann alles Erkennbare müsse erkennen können — z. B. auch ein Kind schwierige mathematische Theoreme —, liegt hierin nicht. Wenn R. nur in diesem Sinne eine „bedingte Tugendlehrbarkeit" für Sokrates verträte, so würden wir ihm nicht zu widersprechen brauchen. Auf eine solche in seinem Sinne dagegen kann man auch aus dem Züchtungsgedanken nicht schließen.

Der Leser hat sich vielleicht gefragt, wie denn die beiden bisher besprochenen Hauptthesen des Verfassers, der Atheismus und der Nichtintellektualismus des Sokrates, innerlich zusammenhängen? Die Verbindung zwischen beiden stellt seine dritte Hauptthese her, die sich auf das Daimonion bezieht. War nämlich Sokrates Atheist, dann konnte er unter dem Daimonion nichts „Übernatürliches" verstehen, sondern mußte es als eine Äußerung seines eigenen Wesens ansehen. Da es aber offenkundig keine Äußerung des Verstandes ist, so muß er auch auf das Alogische im Menschen reflektiert haben, kann mithin nicht extremer Intellektualist gewesen sein. Dies der Gedankengang des Verfassers. Und zwar erklärt er das Daimonion näher als einen Inbegriff von „edlen Antipathien" (S. 321f.) — von der Art des Widerwillens, den ein geschlechtlich normaler Mann gegen alle päderastischen Zumutungen empfindet (S. 313). Und Sokrates soll diese Antipathien deshalb δαιμόνιον genannt haben, weil er sie als Äußerungen seines Charakters ansah, der Charakter aber schon von Heraklit (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων), Epicharm (ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων), Demokrit (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος) und Euripides (θεός τις ἐν ἡμῖν) als δαίμων bezeichnet worden war (S. 331f.). Folge jedoch hieraus, daß Sokrates nicht nur sich, sondern auch Anderen ein δαιμόνιον zugeschrieben haben müßte, so werde ja diese Annahme eklatant bestätigt durch den Wortlaut der Klage (δαιμόνια καινὰ εἰση-

γούμενος), dessen Plural noch niemand in befriedigender Weise zu erklären gewußt habe (S. 332ff.). Und wolle man endlich auch noch eine Bestätigung dafür haben, daß diese δαιμόνια von Sokrates als Instinkte gedacht worden seien, so biete sich die Notiz in der Hypothesis zum Busiris des Isokrates, welche die δαιμόνια der Klage als Vögel und Hunde erklärt, deren Verehrung Sokrates eingeführt haben sollte; offenbar habe er nämlich die Unfehlbarkeit des Daimonion mit der Sicherheit des tierischen Instinkts verglichen (S. 337f.). Das letzte nun wird niemand dem Verfasser glauben, der sich erinnert, daß jene Notiz doch offenkundig auf die Sokratischen Schwurformeln νὴ τὸν κύνα und νὴ τὸν χῆνα sich bezieht. Auch sonst aber scheint mir diese These keineswegs ebenso haltbar wie originell zu sein. Nur gilt es dabei, scharf zwischen dem objektiven und dem subjektiven Sinn der R.schen Erklärung zu unterscheiden. Denn objektiv ist diese — wie sie nicht neu ist — so im großen und ganzen ja offenbar richtig. Ob es sich gerade um Antipathien der vom Verfasser angegebenen Art handelt, weiß ich zwar nicht; und wenn z. B. Sokrates in der Apologie sagt: daß der Tod für ihn kein Übel sei, schließe er auch daraus, daß ihn auf dem Wege zu Gericht das Daimonion nicht zurückgehalten habe, so glaube ich auch nicht, daß man durch Heranziehung solcher Antipathien einen Sinn in die Stelle bringen wird. Allein mit irgend welchen Antipathien natürlicher Art müssen wir ja wohl das δαιμόνιον gleichsetzen, wenn wir es nicht als die Äußerung eines übernatürlichen Faktors ansehen wollen; und in diesem objektiven Sinn kann man daher auch sagen, daß das Daimonion den „alogischen Seelenteil“ des Sokrates darstelle und die „Ergänzung zur Tugendwissenslehre“ bilde (S. 222). Indes, dem Verfasser kommt es ja gerade darauf an, daß Sokrates das Daimonion auch subjektiv für einen Inbegriff von Antipathien natürlicher Art gehalten habe, und daß somit eine Theorie des alogischen Seelenteils „in das sokratische Gedankensystem“ einzugliedern sei (S. 241). Dies aber glaube ich dem Verfasser in gar keiner Weise. Ich glaube es erstens deshalb nicht, weil ich seine Voraussetzungen nicht teile. Denn wenn Sokrates nicht Atheist war, so konnte er das Daimonion für ein göttliches Zeichen halten, und wenn er

extremer Intellektualist war, so konnte er keine Theorie des alogischen Seelenteiles entwickeln. Ich glaube es zweitens darum nicht, weil ich im Gegensatze zu R. an den Sokrates glaube, der sich seines Nichtwissens bewußt war. Der Verfasser freilich, in seiner starr dogmatischen Geistesart, meint (S. 414), ein solcher Sokrates wäre ein „großartiger Ignorant“ gewesen, während der echte Sokrates „ein dogmatisches . . . philosophisches System besessen hat“. Ich dagegen meine, daß der echte Sokrates ein lebhaftes Gefühl für des Rätselhafte der Welt besessen hat, daß er bescheiden und demütig empfunden hat, wieviel sich nicht „wissen“ läßt, und daß er ehrfürchtig der Gesamtheit dessen, was auch sein bohrender Geist nicht zu „erkennen“ vermochte, den Namen des Göttlichen nicht versagt hat. Und deshalb finde ich es ganz verständlich, daß er mit diesem Namen auch dasjenige in sich selbst belegte, was er auf Grund seiner intellektualistischen Voraussetzungen nicht verstehen konnte und darum zu jener „mandorla“ des Unbegreiflichen rechnen mußte, die nun einmal die Sphäre des Erkennbaren umgibt. Ich glaube aber endlich auch deshalb nicht an die Erklärung des Verfassers, weil eine ihrer Konsequenzen direkt den Tatsachen widerspricht. Ich meine die von R. mit vollem Recht gezogene Konsequenz, daß Sokrates, wenn ihm das Daimonion einen Teil des Charakters bedeutete, ein solches Daimonion auch allen anderen Menschen zuerkannt haben müßte. Nun wird jedoch das Daimonion nicht nur durchaus implizite als etwas dem Sokrates allein Eigentümliches dargestellt, sondern Platon läßt diesen auch ganz ausdrücklich sagen (Resp. VI, p. 496C): τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἢ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε — eine Redeweise, deren er sich doch unmöglich bedienen konnte, wenn ihm bekannt war, daß Sokrates unter dem Daimonion eine normale Funktion der menschlichen Psyche verstand.

Auch die letzte Hauptthese des Verfassers scheint mir daher ebensowenig haltbar wie die andern, und mit aufrichtigem Bedauern muß ich daher zum Schlusse sagen, daß ich unter den Versuchen, die in der letzten Zeit gemacht worden sind, um über das Problem des Sokrates neues Licht zu verbreiten, zwar keinen merk-

würdigeren, aber auch kaum einen weniger gelungenen kenne als den, den Röck in dem hier angezeigten Buche unternommen hat.

Dr. C. Piat, Professor an der freien Universität zu Paris. Sokrates. Seine Lehre und Bedeutung für die Geistesgeschichte und die christliche Philosophie. Autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Öttingen-Spielberg. Regensburg 1903. Verlagsanstalt vorm. H. J. Manz Buch- und Kunstdruckerei. 311 S.

Wohlgemeint, aber wertlos. Der Verfasser stellt das Leben und die Philosophie seines Helden dar, indem er ganz unkritisch nicht nur alle Äußerungen des Xenophontischen, sondern auch die meisten des Platonischen Sokrates als historische Zeugnisse verwendet. Kein Wunder, daß dabei Protreptik und Dialektik, Skepsis und Dogmatismus, Hedonismus und Asketismus bunt durcheinander wirbeln. Das also gewonnene Material wird dann breit wiedergegeben, hie und da auch gewaltsam harmonisiert. Neue Gesichtspunkte oder wissenschaftlich brauchbare Gedanken finden sich nicht. — Auch Übersetzung und Druck sind nicht gut.

Hermann Nohl, Sokrates und die Ethik. Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1904. 89 S.

Vielleicht wäre der Wert dieser Schrift noch höher anzuschlagen, wenn sie weniger geistreiche Gedanken und gefällig abgerundete Sätze enthielte. Eine aus lauter großen Gesichtspunkten gewirkte Darstellung läuft nämlich Gefahr, so weitmaschig zu werden, daß sie die Tatsachen nicht festhalten kann. Einigermaßen, fürcht' ich, gilt dies auch für die vorliegende Arbeit. Der Verfasser bedient sich einer mehr andeutenden als ausführenden Ausdrucksweise, und wenn er an einem Faktum vorbeikommt, so legt er seine Meinung darüber in einigen Sentenzen nieder, um sich alsbald wieder allgemeinen Betrachtungen zuzuwenden. So haben wir es eigentlich nur mit einer flüchtigen Skizze zu tun. Ihre Grundgedanken sind jedoch, wie ich glaube, durchaus berechtigt, und ich kann mich seiner Zeichnung des Sokrates im wesentlichen nur anschließen. Insbesondere hebt er mit Recht den

undogmatischen Charakter des Sokratischen Denkens sowie den Umstand hervor, daß für dieses Denken die Voraussetzung von der Allmacht des Wissens und das Bewußtsein der eigenen Unwissenheit notwendig zueinander gehören. Diesen Kontrast zwischen dem postulierten Wissen und der faktischen Unwissenheit bezeichnet N. als die „Sokratische Aporie“ und sucht ihren Grund in der Unfähigkeit des technisch-teleologischen Denkens, den Gefühlsinhalt des wirklichen Lebens adäquat zu erfassen. Dieselbe Aporie findet er dann auch in den Jugendwerken Platons, deren negatives Ergebnis einerseits auf die Resultatlosigkeit der nachgebildeten Sokratischen Unterhaltungen zurückgehe, andererseits dafür Zeugnis ablege, daß ihr Urheber die „Sokratische Aporie“ selbst noch nicht überwunden hatte. Die im siebenten Abschnitt unter diesem Gesichtspunkt gegebenen Erläuterungen zu Protagoras, Laches, Charmides, Lysis, Euthyphron, Euthydem und den beiden Hippias sind auf vierzehn kleine Druckseiten zusammengedrängt, und man muß bedauern, daß sie keine Ausführung ins einzelne erhalten haben. Noch mehr gilt dies von dem S. 35—48 entwickelten Gedanken, der alle Naturphilosophie abweisende „Erfahrungsstandpunkt“ des Sokrates sei durch antispekulative Ärzte — etwa durch den Verfasser der Schrift „Von der alten Medizin“ — beeinflußt. Was der Verfasser in seiner bewußt unzulänglichen Darstellung zur Stütze dieser ansprechenden Vermutung beigebracht hat, scheint mir freilich nicht genügend, um sie zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit zu erheben.

(Fortsetzung folgt.)

---

## III

# Jahresbericht über Neuerscheinungen aus dem Bereiche der arabischen Philosophie.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie des Abendlandes hat in den letzten Jahren viele Forscher beschäftigt. Damit wurde zugleich der nur wenig bekannte arabische Kulturkreis der Betrachtung näher gerückt. Mannigfache Publikationen der letzten Jahre befassen sich eingehend mit Aufgaben aus der Geschichte der arabischen Philosophie. Die große Entfaltung der Zivilisation, die der Islam erlebte, und besonders seine geistige Entwicklung verdienen um so mehr Beachtung, als die Araber in bezug auf die Kenntnis der Schätze der griechischen Wissenschaft in viel günstigerer Lage waren, als das lateinische Abendland. Schon um 830 war den Arabern die griechische Philosophie in einem solchen Umfange zugänglich geworden, wie dies im christlichen Abendlande erst gegen 1230, also 400 Jahre später, eintrat. Zudem standen sie nicht nur zeitlich, sondern auch geographisch in näherem Kontakte mit der hellenistischen Zivilisation, besonders dem Neuplatonismus, als das Abendland. Infolgedessen hatte auch die lateinische Scholastik eine hohe Achtung vor der ihr der Sprache nach so fremden arabischen Wissenschaft. Sie fühlte, daß in der arabischen Philosophie ihr ein an Wissen und Scharfsinn durchaus gleichwertiger Gegner gegenüberstand. Es scheint demnach

angebracht, in regelmäßigen Berichten über den Stand der Forschung auf diesem Gebiete zu referieren, nachdem im Bd. IV, S. 519 ein erstmaliger Versuch in diesem Sinne unternommen worden ist.

In den letzen Jahren ist die Literatur über Geschichte der arabischen Philosophie durch hervorragende Werke bereichert worden, die von dem gesteigerten Interesse zeugen, daß man dieser früher so vernachlässigten Wissenschaft entgegenbringt. Zunächst ist hier das gewaltige bibliographische Werk C. Brockelmanns (Geschichte der arabischen Literatur, Bd. I, II, Weimar, 1898 bis 1902) zu nennen, das eine möglichst vollständige Sammlung aller Angaben über arabische Literaturwerke geben will. Es bildet die Grundlage einer noch zu schreibenden Literaturgeschichte im eigentlichen Sinne. Für die Geschichte der arabischen Philosophie ist es von wesentlicher Bedeutung, daß durch dieses Werk die philosophische Literatur der Zeit nach Gazâli, wenigstens in den Titeln der Werke zusammengestellt und weiteren Kreisen geboten wird. Die kurze Phase der philosophischen Entwicklung von 400 Jahren, die man bisher als die Zeit der arabischen Philosophie bezeichnete, stellt sich nunmehr dar als eine kleine Phase und eine Nebenlinie in der Entwicklung arabischen Geisteslebens und philosophischen Denkens. Die ganze Kurve der Entwicklung umfaßt einen Zeitraum von 1200 Jahren. An Mannigfaltigkeit der Richtungen und Heftigkeit der Diskussionen, zugleich auch an Freiheit der Auffassung gegenüber den Dogmen des Koran (Sûfismus), und an logischem Scharfsinne steht sie dem christlichen Mittelalter bis 1500 durchaus nicht nach; sie übertrifft dasselbe aber sicherlich in den Leistungen auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften, der Medizin, Chemie, Astronomie, Mathematik, Zoologie, Botanik, Geschichte und Geographie.

Die philosophische Entwicklung könnte man in fünf Phasen zerlegen, die jedoch, wie alle geschichtlichen Phasen, ein kontinuierliches Ganze bilden. Die I. Phase ist ausgefüllt von den dogmatisch-philosophischen Diskussionen der Mutakallîmin. Etwas später beginnt die Übersetzertätigkeit und die ersten Einwirkungen griechischen Denkens. Daran schließt sich die II. Phase, die der Annahme und des Verständnisses der griechischen Philo-

sophie bis 1050.[1]) die III. Phase, die der Kritik derselben und der Aufnahme der griechischen Gedankenwelt in die muslimische Weltanschauung und Dogmatik bis 1150 (Gazali)[2]) und die IV. die des Besitzes und der Weiterentwicklung[3]) der Philosophie, zum großen

[1]) Unter griechischer Philosophie ist nicht die aristotelische, sondern die neuplatonische zu verstehen. Die Araber sind Schüler desjenigen Aristoteles, der die Theologie des Aristoteles geschrieben hat und dieser ist eben Plotin. Die Selbsttäuschung, in der das gesamte Mittelalter gelebt hat, indem es glaubte der Schule des Aristoteles anzugehören, ist dadurch erklärlich, daß seit dem zweiten Jahrhundert nach Chr. Aristoteles nur in neuplatonischem Sinne verstanden und in dieser Form dem Mittelalter überliefert wird.

[2]) Das Hauptwerk Gazalis ist allerdings „Die Vernichtung der Philosophen" betitelt. Dieser Ausdruck bezeichnet aber nicht die Vernichtung des vernünftigen Nachdenkens über allgemein wissenschaftliche Probleme, sondern nur die Vernichtung der griechischen Denkweise, insofern sie heterodoxen Charakter angenommen hatte. „Failosûf" bezeichnet nach arabischer Terminologie nicht den „Philosophen" in unserem Sinne, sondern den Philosophen griechischer Denkrichtung. Die einheimischen Philosophen werden hukamâ oder ulamâ genannt. Durch Gazâli erhält diese Richtung keine Schädigung, sondern eine große Förderung, indem ihnen die Schätze griechischen Wissens annehmbar dargestellt werden. Die Punkte, die Gazali kritisiert, sind für das Ganze der Denkweise von unwesentlicher Bedeutung. Gazâli ist nicht das einzige Beispiel dafür, daß eine reaktionäre Richtung die Überzeugungen der von ihr bekämpften Weltanschauung im großen und ganzen annimmt. So bekämpft auch das junge Christentum die hellenistische Philosophie: nimmt aber zu gleicher Zeit die Hauptbestandteile derselben in sich auf. Vergl. dazu Picavet, Esquisse S. 177. Gazâli nimmt gegenüber den Philosophen dieselbe Stellung ein, wie Thomas von Aquin gegenüber den Averroisten, und ebensowenig wie Thomas hat auch Gazâli das philosophische Denken vernichtet. Beider Lebenswerk besteht vielmehr in einer Assimilation fremder Gedanken an die eigene Weltanschauung, sei es die muslimische oder die christliche.

[3]) Einige der markanteren Persönlichkeiten dieser Periode sind Suhrawardî eš-šaih el-maqtûl 1191, Râzi 1209, Abdallah as-Suhrawardî 1234, Abhari 1264, Kâtibî 1279, Gauzî 1200, Tûsî 1273, Samarqandi 1291, Gorganî 1413 Dauwânî 1502. Zu der Frage, ob die Mystiker als Philosophen zu betrachten seien, vergl. man mein Buch über die Ringsteine Fârâbîs, Aschendorff 1906, S. 469 ff. Bei dieser Gelegenheit möchte ich an die Spezialisten auf dem Gebiete der abendländischen Philosophie des Mittelalters die Anfrage richten, ob vielleicht jemand bereit ist, den lateinischen Text der bekannten Inkunabeln der Metaphysik und Psychologie Avicennas auf seine handschriftlichen Grundlagen zu untersuchen und einen möglichst korrekten Text herzustellen. Gegen Ende 1906 hoffe ich den arabischen Text beider Werke hergestellt zu haben. Man könnte dann die beiderseitigen Resultate vergleichen. Die Vorteile werden

Teil auf Grund buddhistischer Einflüsse. V. In der neueren Zeit scheint eine Einwirkung modernen Geisteslebens auf den Islam stattzufinden, und es ist entwicklungsgeschichtlich und psychologisch unmöglich, daß die muslimische Philosophie auf die Dauer nicht die Spuren dieser Einwirkung zeigen wird. Wie die neuere wissenschaftliche Tätigkeit im Oriente zeigt, wird wohl mit diesem Jahrhundert eine neue Phase der philosophischen Entwicklung zu verzeichnen sein.

In allen diesen Perioden bestehen drei verschiedene philosophische Richtungen: die innerarabische, die griechische und die buddhistische, die zunächst als fremde Welten gegenübergestanden haben, sich allmählich nähern, ihre Gedanken austauschen und in ihrem Verlaufe das Bild von konvergierenden Linien darstellen.

---

wohl auf beiden Seiten sein, jedoch wird meines Erachtens der lateinische Text mehr Aufschlüsse durch den arabischen erhalten, als umgekehrt. Es verlohnt sich wohl der Mühe, auch den lateinischen Text im Drucke erscheinen zu lassen, um darüber Klarheit zu erhalten, in welcher Form die arabische Gedankenwelt den abendländischen Scholastikern vorlag und in welcher Weise Übersetzungen aus dem Arabischen hergestellt wurden. Auch die Geschichte der Terminologie würde manche Aufschlüsse erhalten. So ist z. B. das Wort Quidditas die einfache Übersetzung des arabischen „mâhîja“ (mâ ist gleich Quid; îja ist die Endung, die das Abstraktum bezeichnet.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Arnim, H., Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit. Wissenschaftliche Beilage der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, J. A. Barth.

Bolin, W., Pierre Bayle, Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, Frommann.

Bolzmann, L., Über eine These Schopenhauers. Wissenschaftliche Beilage der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. Leipzig, J. A. Barth.

Eucken, R., Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Freytag, W., Die Entwickelung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. Halle, Niemeyer.

Friedmann, P., Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung Czolbes. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Flügel, O., Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 4. Aufl. Cöthen, Schulze Verlag.

Gramzow, O., Geschichte der Philosophie seit Kant. II. Heft. Fechner. Charlottenburg, Bürkner.

Gebhardt, C., Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg, Winter Verlag.

Horst, C., Plotins Ästhetik. Gotha, F. A. Perthes.

Hoffmann, A., R. Descartes. Stuttgart, Frommann.

Kowalewski, A., Moltke als Philosoph. Bonn, Röhrscheid & Ebbecke.

Kraus, O., Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle, Niemeyer.

— —, Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. Ebenda.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. München, Beck.

Kalthoff, A., Die Religion der Modernen. Jena, Diederichs.

Kants Ethik und Religionsphilosophie. Bücher in Wiss. I.

Koltan, J., Naturphilosophische Strömungen der Gegenwart in kritischer Darstellung. I. Folge. Haeckels monistische Weltansicht. Zürich, Speidel.

Lotze, H., Mikrokosmos. II. Band. 5. Aufl. Leipzig, Hirzel.

Lichtenberger, H., Fr. Nietzsche. Deutsch von Oppeln-Bronikowski. 3. Aufl. Dresden, Reißner.

Montaigne in Auswahl. Bücher in Wiss. I.

Nietzsches, Fr., gesammelte Briefe. III. Band. Herausgegeben von Elis. Förster-Nietzsche und Gast. Berlin, Schuster & Löffler.

Platons Ion, Lysis, Charmides. Deutsch von Kassner. Jena, Diederichs.

Post, C., J. Müllers philosophische Anschauung. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann. Halle, Niemeyer.

Plotin, Enneaden. In Auswahl übersetzt und eingeleitet von Kiefer. Jena, Diederichs.

Purpus, W., Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg, Schrag.

Popper, J. (Lynkeus), Voltaire. Dresden, Reißner.

Peithmann, E., Christliche Geheimlehre der ersten zwei christlichen Jahrhunderte. Schmiedeberg, Baumann.

Richter, Schopenhauer. Aus Natur und Wiss. I.

Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von O. Flügel: 3. Flügel, Die Religionsphilosophie der Schule Herbarts. Drobisch und Hartenstein. — 4. Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer nach C. Thilo. Langensalza, Beyer & Söhne.

Raeder, H., Platons philosophische Entwickelung. Leipzig, Teubner.

Siebeck, H., Goethe als Denker. 2. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Siebert, O., Geschichte der neueren Philosophie seit Hegel. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schopenhauers sämtliche Werke in 5 Bänden. Herausgegeben von Grisebach. Leipzig, Insel-Verlag.

Traugott, F., Geschichte der Philosophie. Hillger in Wiss. I.

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. München, Beck.

Windelband, W., Platon. 4. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Wolf, J., Verhältnis der beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zueinander. Halle, Kaemmerer.

Ziegler, L., Der abendländische Rationalismus und der Eros. Jena, Diederichs.

Zerbst, M., Zu Zarathustra! Leipzig, C. G. Naumann.

### B. Französische Literatur.

P. Bourget et M. Salomon, Bouald. Paris, Bloud.

A. Cases, Pierre Bayle. Paris, Dujarric.

A. Leclère, Le Mysticisme catholique et l'Ame de Dante. Paris, Bloud.

A. Bossert, Schopenhauer. Paris, Hachette.
G. Séailles, La Philosophie de Renouvier. Paris, Alcan.
Sully-Prudhomme, La Vraie Religion selon Pascal. Paris, Alcan.
Brunschwig, L'Original des Pensées de Pascal. Paris, Hachette.

### C. Englische Literatur.

Crawford, The Philosophy of Jacobi. New-York, Macmillan.

### D. Italienische Literatur.

A. Levi, L'Indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. Firenze, Seeber.
E. de Carlo, Carlo Marx ed A. Loria: Appunti. Palermo, Schiarrino.
B. Spaventa, Da Socrate a Hegel. Bari, Laterza.
Mondolfo, Le teorie morali e politiche di Helvetius. Padova.

---

# Zeitschriften.

*Preussische Jahrbücher.* 121. Bd., 1. H. Döring, Die Stätte der Philosophen in Großgriechenland und Sizilien. III. H. Wendland, Die Wandlung religiöser Stimmung im Laufe des 19. Jahrhunderts. Ernst, Condillac u. Buffon.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie.* XXIX. Jahrg., III. H. Geißler, K., Über Lehren vom Wesen des Seins, besonders in neuester Zeit.

*Kantstudien.* Bd. X, 4. u. 5. H. Runge, M., Karl Posenkraz' Verdienste um die Kant-Forschung.

*Philosophisches Jahrbuch.* XVIII. Band, 3. Heft. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising.

*Revue scientifique.* C. R. Eastman, Anaximandre.

*Revue Philosophique.* C. G. Picavet, Le Matérialisme historique et son évolution — F. Paulhan, L'Idéalisme d'aujourd'hui.

*Revue de Métaphysique et de Morale.* L. Weber, La Morale d'Epictète. — L. Brunschwicg, Spinoza et ses contemporains.

*The philosophical Review.* Erich Becher, The philosophical Views of Ernst Mach. — Ladd, Philosophy in the Nineteenth Century.

# Eingegangene Bücher.

Belloni-Filippi, F., La Kâthaka-Upanisad tradotta in italiano. Pisa 1905. Tipografia Orsolini-Prosperi.

Bolin, W., Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag.

Crawford, A. W., The philosophy of F. H. Jacobi (Cornell studies in philosophy No. 6). New York 1905. The Macmillan Company.

Eisler, R., Kritische Einführung in die Philosophie. Berlin 1905. E. S. Mittler & Sohn.

Erdmann, B., Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

Gallavresi, G., Il Diritto elettorale politico secondo la Costituzione della Republica Cisalpina. Milano 1905. L. F. Cogliati.

Glawe, W., Die Religion Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik. Berlin 1906. Trowitzsch & Sohn.

Hagemann, G., Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 7. Aufl. Freiburg i. Br. 1905. Herdersche Verlagshandlung.

Hoffmann, A., René Descartes. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag.

Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4. Aufl., herausgegeben von K. Vorländer. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Kern, B., Das Wesen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens. Berlin 1905. August Hirschwald.

Kraus, O., Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

— —, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. 1905. Ebenda.

Musonii Rufi, C., reliquiae edidit O. Hense. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Newest, Th., Einige Weltprobleme. II. Teil: Gegen die Wahnvorstellung vom heißen Erdinnern. Wien 1906. Carl Konegen.

Poeschmann, K. M., Das Wertproblem bei Fries. Altenburg 1905. H. A. Pierer.

Raeder, H., Platons philosophische Entwickelung. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Richert, H., Kant. Gedenkrede zu Kants 100jährigem Todestage am 19. Februar 1904. Bromberg 1905. Mittlersche Buchhandlung.

— —, Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Sechs Vorträge. (Aus Natur und Geisteswelt, 81. Bändchen.) Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Schaumkell, E., Geschichte der deutschen Kulturgeschichtschreibung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Romantik im Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Entwicklung. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von P. Ziertmann. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung.

Streintz, O., Die Regierungskunst. Eine staatsphilosophische Studie. Wien 1905. Manzsche k. k. Hofverlags- und Universitätsbuchhandlung.

Turner, W., Storia della filosofia. Traduzione dall' Inglese di G. Oliosi. Verona. G. Gambari.

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. München 1905. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

Voßler, K., Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Wolf, J., Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. Halle a. S. 1906. C. A. Kaemmerer & Co.

Zerbst, M., Zu Zarathustra! Zwei Vorträge. Leipzig. C. G. Naumann.

---

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 3. Heft.

---

## VI.

# Untersuchungen über Spinozas Metaphysik.

Von

**Lewis Robinson**, in St. Petersburg.

## I.

Der vorliegenden Untersuchung wird eine eingehende Analyse der in Spinozas Tractatus brevis de Deo et homine ejusque beatitudine enthaltenen metaphysischen Lehre zugrunde gelegt. Damit offenbart sich zunächst unsere negative Stellung zu derjenigen Ansicht über den Traktat, welche seit Freudenthals Untersuchung desselben (Ztschr. f. Ph. Bd. 108) die herrschende geworden zu sein scheint. Denn wenn wirklich der Traktat uns in einer derart verdorbenen, ja kaum benutzbaren Gestalt vorliegen sollte, wie es von Freudenthal behauptet wurde, so wäre wohl das von uns adoptierte Verfahren unmöglich. Ob nun dieses Verfahren berechtigt ist, wollen wir dem Leser aus dem Folgenden zu schließen überlassen. An dieser Stelle sei diesbezüglich nur so viel gesagt, daß unseres Erachtens die Fehler und Mängel, die im Traktate, besonders in der älteren Abschrift, im Cod. A, wirklich vorhanden sind, nicht auf absichtliche Veränderungen seitens der Abschreiber und des hypothetischen Redakteurs desselben zurückzuführen sind, wie Freudenthal meint, sondern daß sie hauptsächlich auf Rechnung des Umstandes zu setzen sind, daß der Traktat bloß in einer Über-

setzung — und zwar in einer wissenschaftlichen Anforderungen gegenüber unbefriedigenden Übersetzung — vor uns liegt. Dies soll jedoch, wie sich aus dem Weiteren ergeben wird, keineswegs in einem allzu hohen Grade die Benutzung dieser Schrift für die Erforschung der Lehre Sp.s verhindern.

Was die Frage über die Abfassungszeit des Traktates betrifft, so nehmen wir mit den meisten Beurteilern desselben an, daß er vor den sämtlichen uns bekannten Schriften Sp.s verfaßt worden ist. Näheres darüber anzugeben werden wir noch später Gelegenheit haben.

## Der kurze Traktat.

Mit dem Beweise dessen was „das Erste“ ist — nämlich: daß es einen Gott gebe, beginnt die Gotteslehre im Tr. In dieser Darstellungsweise: früher das Dasein Gottes festzustellen, um dann erst zu der Beantwortung der Frage, was Gott sei, überzugehen, folgt Sp., von Descartes in diesem Falle abweichend, dem in der Scholastik üblichen Verfahren, welches selbst wieder auf dem aristotelischen Satze fußt, daß überhaupt die Begründung des Daseins eines Dinges der Frage, was es sei, vorangehen müsse.[1])

Was die hier angegebenen Beweise anlangt, so ist vor allem deren Abhängigkeit von den cartesianischen auffällig. Der erste Beweis a priori ist ja wörtlich dem entlehnt, welchen wir in Descartes Resp. ad primas object. finden. Wir führen den cartesianischen Schluss an und unterstreichen dasjenige, was im Tr. aufgenommen worden ist: (omnis) quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affir-

[1]) Aristoteles, Anal. post. II. c. 1: Was die Scholastiker betrifft, so kann fast jedes metaphysische Kompendium, mit den Summa theoligae des Thomas von Aquino beginnend (vgl. I q. 2 a. 2 u. q. 3, Anfang), als Beleg hierzu dienen. So sagt noch Heereboord, in seiner Pneumatica, nachdem er, wie auch Sp. im ersten Kapitel des Tr.s, den aus Descartes entlehnten Beweis aus der idea Dei angibt, ubi quaestio an sit semper distingnitur a quaestione quid sit, et illa dicitur haec esse prior, ita postquam jam nunc probatum esse dari Deum restat, ut paulo plenius quid sit Deus (ed. 1664 p. 140). Entschieden wird dagegen von Descartes der Satz des Aristoteles verworfen: juxta leges, verae logicae de nulla re quaeri debet an sit, nisi prius quid sit intelligatur (Resp. primae).

mari (in derselben abgekürzten Form wird dieser Satz in Resp. ad secundas object. angegeben; das Weglassen der Adjektiva vera et immutabile vor „natura“ hat indes Sp. genötigt die Erklärung dessen, was hier unter dem Ausdruck „Natur einer Sache“ zu verstehen ist, in einem Zusatze hinzuzufügen); sed postquam satis accurate investigamus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus (Dei) veram et immutabilem naturam pertinere ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmari quod existit.

Daraus, daß dieser Schluß ein einfach dem Descartes entlehnter ist, läßt sich wohl dessen axiomatische, auf Begründung der Prämissen verzichtende Aufstellung im Texte des Tr.s erklären. Man könnte dennoch in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen dem Obersatz des Schlusses — dem cartesianischen Wahrheitskriterium — und dem Untersatz — dem eigentlichen ontologischen Satz — bezeichnen. Der erste ist ja für Sp. in der Tat ein Axiom (supponitur enim non ignorare . . ., sagt er z. B. in epist. 4, veritatem hujus axiomatis, seilicet quod omnis definitio sive clara et distincta idea sit vera). Was dagegen den Untersatz betrifft, so wird dieser hier — wenn auch nur in Zusätzen — wirklich noch weiter gestützt und gegen mögliche Einwände verteidigt.

So wendet sich Sp. im zweiten Zusatze gegen den bekannten Einwurf, daß der ontologische Beweis nicht Gott selbst, sondern bloß unsere Gottesidee betrifft (man bemerke die Formulierung dieses Einwurfs in Primae objectiones: etiamsi detur ens summe perfectum ipso nomine suo importare existentiam, tamen non sequitur ipsammet illam existentiam in rerum natura actu quid esse, sed tantum cum conceptu entis summi conceptus existentiae inseparabiliter esse conjunctum). „Zu sagen“, erwidert der Zusatz[2]), „daß das Attribut „Sein“ bloß von der Idee Gottes und nicht von Gott selbst sich behaupten läßt, ist falsch: denn die Idee des Attributs, welches zu diesem Wesen gehört, besteht nicht materialiter; so daß

[2]) Beim Anführen sämtlicher Zitate aus dem Traktate sind wir der Übersetzung Sigwarts gefolgt. Nur das holländische eigenschap wird hier nicht durch „Eigenschaft“, sondern durch „Attribut“ wiedergegeben. Zur Rechtfertigung dieses vgl. Sigwart: B. de Sp.s „Kurzer Traktat“. II. Aufl. S. XXX.

dasjenige, was behauptet wird [d. h. als bloße Behauptung oder bloße Idee des Attributs], weder der Sache selbst gehört noch demjenigen, was von der Sache behauptet wird" (gehört auch nicht dem Attribute der Sache selbst),[3]) d. h. wir behaupten von einer Sache nicht die Idee des Attributs, sondern dieses selbst; „so daß zwischen der Idee und ihrem Ideatum ein großer Unterschied ist, und darum, was man von der Sache behauptet, behauptet man nicht von der Idee, und vice versa." [4]) Also auch umgekehrt: nicht von der Idee der Sache, sondern von der Sache selbst wird das Attribut behauptet. (Und somit haben wir nun die beiderseitige Erwiderung auf den Einwurf der Primae object. erhalten, daß wir bloß von der Idee Gottes die Idee des Seins behaupten können.)

Im dritten Zusatze finden wir Erörterungen, welche wiederum als eng von den cartesianischen abhängig sich erweisen. Zwei Hindernisse sollen nämlich, wie Descartes in Resp. ad pr. obj. erklärte, der Anerkennung seines Untersatzes im Wege stehen: erstens, daß wir in allen Dingen die Essenz von der Existenz zu trennen gewöhnt sind; welche Trennung, behauptet Descartes, eben in bezug auf Gott nicht stattfinden darf, da ihm nicht bloß die mögliche, wie allen übrigen Dingen, sondern die notwendige Existenz, welche mit seinen übrigen Attributen unzertrennlich verbunden ist, zukommt (intelligamus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctum). Das zweite Hindernis soll, nach Descartes, daraus entstehen, daß wir dasjenige, was zu der wahren und unveränderlichen Essenz eines Dinges gehört, von dem, was wir den Dingen durch bloße Erdichtung zuschreiben, nicht genugsam unterscheiden, und so zu Zweifeln kommen, ob nicht auch diese Idee des notwendigen Wesens eine erdichtete ist. Hierauf kann geantwortet werden, daß diejenigen

---

[3]) Wohl wird dieser Satz bündiger, wenn wir, wie Freudenthal (Zt. f. Ph. Bd. 108, S. 251) vorschlägt, ihn lesen: „so daß dasjenige, was von der Idee behauptet wird" usw. Indessen wird nach dieser Einschaltung der Zusammenhang dieses Satzes mit dem unmittelbar vorstehenden völlig unklar.

[4]) In seinen späteren Schriften kommt Sp. diesen Betrachtungen am nächsten in de intell. emend: idea vera est diversum quid a suo ideato. Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid habens peripheriam et centrum, nec idea corporis est ipsum corpus.

Ideen, welche durch Erdichtung und Zusammensetzung aus mehreren Ideen von uns selbst gebildet sind (quae non continent veras et immatubiles naturas; sed tantum fictias et ab intellectu compositas), wie die Idee eines geflügelten Pferdes oder eines in ein Quadrat eingezeichneten Triangels, nicht bloß durch Abstraktion, sondern durch ein klares und deutliches Verfahren im Verstande zerlegt werden können. Nicht aber diejenigen Ideen, welche eine wahre Natur enthalten; denn diese, wenn sie auch keine notwendige Existenz ausdrücken, drücken immerhin eine notwendige Natur aus, welche ewig, unveränderlich und von mir unabhängig ist (quae a me non efficta est, nec a mente mea dependet). Und nun muß es klar sein, daß die Vollkommenheit des Seins zu besitzen eben zu der wahren und unveränderlichen Essenz eines Wesen gehören muß, das alle Vollkommenheiten besitzt, daß es also nicht in meine Gewalt ist, Gott ohne Existenz (h. e. ens summe perfectum absque summa perfectione) zu denken.

So erhalten wir die drei Arten von Ideen, welche im erwähnten dritten Zusatze von Sp. unterschieden werden. Zuerst die erdichteten Ideen. Obwohl auch diese (erklärt der Zusatz) von einer wirklich wahrgenommenen Sache im letzten Grunde herrühren, indem sie durch Verallgemeinerung der uns von dieser Sache vorschwebenden Idee und durch Hinzudichtung von vielen Besonderheiten oder von Eigenschaften, die von anderen Dingen abstrahiert sind, entstehen (wie dies z. B. in bezug auf die Idee eines Tieres, das zugleich Vogel und Pferd wäre, statt hat), so sind doch die Gegenstände dieser Ideen von solcher Art, daß sie unmöglich in der Natur Platz haben können, „da wir die Natur anders geordnet finden". Ferner diejenigen Ideen, welche keine notwendige, dennoch wohl eine mögliche Existenz ausdrücken; deren Essenz aber allezeit notwendig ist und von dem Gedachtwerden des Menschen nicht abhängt. Und endlich die-einzige-Idee eines Wesens, dessen Existenz ebenso wie die Essenz notwendig ist. Wie die der zweiten Art, ja noch viel mehr, ist diese Idee von den erdichteten verschieden und von mir unabhängig: denn von allen Dingen, deren Essenz immer dieselbe bleibt, kann ich noch etwas behaupten, wenn die Dinge selbst auch nicht bestehen; von Gott aber könnte ich nichts behaupten, wenn

er nicht selbst das Subjekt meiner Behauptung wäre, wenn er nicht bestünde. Da die Existenz eben zu seiner Essenz gehört und diese ohne jene nichts ist.

An dieselbe Gedankenreihe knüpft sich der zweite Beweis a priori: „Die Fssenzen der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Gottes Essenz ist aber Existenz.“ [5])

Noch einen dritten Beweis a priori liefert uns der zweite Zusatz. Unter denselben cartesianischen Obersatz wie im ersten Beweise wird hier der Satz gestellt, daß zur Natur eines Wesens, das unendliche Attribute hat, ein Attribut, welches „Sein“ ist, gehört. Es ist wohl begreiflich, warum dieser so einfache Beweis aus der Definition Gottes uns niemals mehr in Sp.s Schriften begegnet; da er in dieser Form sich als ein handgreiflicher quaternio terminorum erweist. Denn wohl ist für Sp. wie für Descartes das Sein ein Attribut neben anderen Attributen, wenn wir das letzte Wort im Sinne einer Eigenschaft, eines Prädikats überhaupt, gebrauchen. Im eigenen Sprachgebrauche Sp.s erhält aber das Wort „Attribut“ eine besondere Bedeutung; und eben unter den unendlichen Attributen, über welche Sp. in seiner Definition Gottes spricht, soll ja das „Sein“ gar nicht verstanden werden (vgl. z. B. Tr. I. c. 2, 29).

Im Beweise a posteriori hält sich der Tr. besonders nahe an denjenigen, welchen Descartes im Anhange zur Resp. ad sec. obj.

[5]) Die Behauptung Trendelenburgs, daß dieser Schluß (zunächst dessen Obersatz) „in gewissen Gegensatz zu Cartesius tritt, da er die Essenzen der Dinge als unabhängig von jedem Akt des Willens und der Willkür voraussetzt“ (Hist. Beiträge II S. 310), ist schon deshalb unberechtigt, weil Descartes ebensogut wie Sp. die bekanntlich scholastische Lehre über die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Essenzen der Dinge anerkannt, auch dieselbe — z. B. in Resp. tertiae — gegen antischolastische Gegner verteidigt hatte. Auch sollte keineswegs seine Lehre — auf die hier Trendelenburg anspielt — über die Abhängigkeit der Essenzen von einem freien Beschlusse Gottes die Ewigkeit und Unveränderlichkeit derselben nur in Abrede stellen, wie dies übrigens schon aus derer Formulierung in Resp. quintae deutlich einzusehen ist: non puto, sagt hier Descartes, essentias rerum . . . esse independentes a Deo; sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit ipsas esse immutabiles et aeternas. Vgl. hierzu Sigwart K. Tr. S. 161.

prop. 2 angegeben hatte. Ähnlich wie dort die Existenz Gottes daraus bewiesen wird, daß wir von ihm eine Idee haben; auf Grund des Satzes nämlich, daß die realitas objectiva jeder unserer Ideen und folglich auch der Idee Gottes eine Ursache erfordert, in welcher diese realitas nicht bloß objective, sondern formaliter oder eminenter enthalten ist; so wird auch im Tr. der Satz: wenn der Mensch eine Idee von Gott hat, so muß Gott formaliter sein (indessen nicht formaliter oder eminenter), zunächst aus dem Schlusse gezogen: „Wenn eine Idee von Gott vorhanden ist, so muß die Ursache derselben formaliter existieren und alles das in sich befassen, was in der Idee objective ist. Nun ist aber eine Idee von Gott vorhanden.“ Um den Obersatz des betreffenden Schlusses zu beweisen, werden hier die drei folgenden Lehnsätze aufgestellt: daß erstens die erkennbaren Dinge unendlich sind, daß zweitens der menschliche Verstand das Unendliche nicht begreifen kann, weil er endlich ist (d. h. daß der Mensch nicht zugleich alles Erkennbare, welches unendlich ist, im Verstande haben kann), und drittens, daß gleichwie der Mensch keine Macht hat, alles zugleich zu erkennen, er ebensowenig Macht hat, von sich selbst das eine eher als das andere zu erkennen. Da der Mensch also weder das erste noch das zweite vermöge, wird hier geschlossen, so vermöge er überhaupt nichts zu erkennen, wenn die Erdichtung die einzige Ursache seiner Ideen sei, d. h. wenn der Mensch nicht durch äußere Dinge zur Erkenntnis bestimmt sei.

Der letzte der angegebenen Lehnsätze erweist sich auch als ein von Descartes entlehnter: quicquid sentimus — lesen wir in Princ. Phil. II, 1 — procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus; sed hoc a re illa quae sensus nostros afficit plane pendet. Daneben stellte indessen Descartes noch die weitere Frage auf, ob es nicht eine eminente Ursache — z. B. Gott selbst — wäre und nicht eine formale Ursache, d. h. der Körper selbst, welche die Ideen von körperlichen Dingen in uns verursache (in Medit. VI lautet die bezügliche Stelle: facultas istas idea producendi, vel efficiendi . . . in me esse non potest . . . ergo super est ut sit in aliqua substantia a me diversa in qua quonium omnis realitas vel formaliter vel eminenter inesse

debet, quae est objective in ideis ab ista facultate productis . . . vel haec substantia est corpus, sive natura corporea, in qua nempe omnia formaliter continentur quae in ideis objective, vel certe Deus est, vel aliqua creatura corpore nobilior in qua continentur eminenter).

An diesen Betrachtungen geht hier Sp. jedoch vorüber und schließt unmittelbar, daß die äußere Ursache, welche den Menschen determiniere, das eine eher als das andere zu erkennen, in nichts anderem besteht, als daß diejenigen Dinge formaliter (aber nicht formaliter oder eminenter) und ihm näher als andere Dinge seien, dessen essentia objectiva in seinem Verstande ist. „Wenn nun der Mensch eine Idee Gottes hat", wird schließlich gefolgert, „so ist es klar, daß Gott formaliter sein muß; jedoch nicht eminenter, denn außer oder über ihm [als formaliter bestehend, d. h. über Gott, wie er von uns erkannt wird] [6]) kann nichts Realeres noch Vortrefflicheres sein." Gott, will hiermit gesagt werden, kann nicht noch größer und vortrefflicher sein, als es das Wesen ist, das wir durch unsere Idee Gottes begreifen; die Idee Gottes — idealiter — enthält nicht weniger Vollkommenheit als Gott selbst — realiter. Oder, wie einer der Grundsätze in Spinozas Lehre lautet — unsere Idee Gottes ist adäquat. [7])

Und erst mit Hilfe des Satzes, daß es kein Wesen geben kann, das über die formale Ursache unserer Idee Gottes ist, kommt Sp. in einer anderen Stelle des Tr.s (II. c. 19, 5) dahin, das Problem Descartes' zu entscheiden: ob es nicht Gott selbst wäre — und nicht das wirklich Ausgedehnte —, der die Ideen von körperlichen

---

[6]) Eadem dicunt esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus. Rationes more geom. disp. def. 4.

[7]) Wenn wohl nicht so scharf wie Sp., so doch in dem Maße, in welchem es überhaupt der theologische Standpunkt gestattet, hat auch Descartes die Erkennbarkeit Gottes verteidigt. Der Tr. weist ja direkt auf Descartes zur Bestätigung dessen, daß wir Gott adäquat erkennen können (vgl. l.c. 7, 10). In der Stelle aber, welche hier von Sp. erwähnt wird (vgl. Sigwart K. Tr. S. 181) spricht Descartes einen Satz aus, dem wahrscheinlich der Satz Sp.s, welchen wir im Texte jetzt besprechen, nachgebildet worden ist: nec denique verum est perpusille fore Deum, si non sit major quam a nobis intelligatur; intelligatur enim est infinitus, atque infinitio nihil majus esse potest (Resp. quintae).

Dingen in uns verursacht. „Nachdem wir gezeigt haben", sagt er dort, „daß es außer der Natur, die unendlich ist, kein Wesen gibt, noch geben kann, so ist es dann einleuchtend, daß diese Wirkungen des Körpers, durch welche wir wahrnehmen, von nichts anderem kommen können als von der Ausdehnung selbst und keineswegs von etwas anderem, das eminenter — wie einige wollen — die Ausdehnung hat; weil dies [ein solches Etwas], wie wir schon zuvor im ersten Kapitel [d. h. eben in der besprochenen Stelle — I c. 1, 5] bewiesen haben, nichts ist." Es gibt, soll damit gesagt sein, überhaupt kein solches Wesen, welchem die Vollkommenheit des Ausgedehnten nicht schlechthin sondern noch eminenter zukäme; und darum muß das cartesianische Problem als an und für sich unberechtigt betrachtet werden.[8])

Zum Schluß seines Beweises a posteriori gibt Sp. noch den Beweis, daß der Mensch nun wirklich eine Idee Gottes hat (was bekanntlich von Hobbes und Gassendi gegen Descartes verneint wurde). Dies, sagt er hier (ähnlich wie in Pr. Phil. Cart. I, Prop. 6, schol.) soll sich daraus erweisen, daß der Mensch die Attribute Gottes (oder besser korrigiert der Zusatz: seine propria) erkennt.

[8]) Sigwarts Vermutung, dieser Satz solle „gegen okkasionalistische Cartesianer gerichtet sein, welche lehren, daß die Wahrnehmung in der Seele nicht vom Körper hervorgebracht wird, sondern von Gott, sofern er eminenter auch die Ausdehnung hat" (K. Tr. S. 213), ist nicht nur der Chronologie widersprechend, sondern auch überflüssig. Da wir sehen, daß Sp. hier nicht geradezu die betreffende Ansicht der Okkasionalisten, sondern diejenige, welche der ersten nur als Voraussetzung dient — daß nämlich überhaupt die Ausdehnung in Gott eminenter enthalten sei — bestreiten will. Indessen ist die Lehre vom Eminenterenthalten in Gott, der Vollkommenheit von allen kreatürlichen Dingen — folglich auch den körperlichen — weder den Okkasionalisten noch den Cartesianern überhaupt allein eigen. So lehrt noch Thomas von Aquino: oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum (S. Th. I q. 4 a. 2); Suarez, der in diesem Falle als Muster für alle späteren Scholastiker dient: de perfectionibus ergo simpliciter, dicendum est, omnes esse in Deo formaliter, quia in suo formali concepta nullam imperfectionem involvunt . . . At vero de perfectionibus secundum quid seu in certo genere, dicendum est, non pertinere ad consummatum perfectionem primi entis ut illas formaliter includat . . . Pertinet ergo ad perfectionem illius entis ut has omnes perfectiones eminenter contineat . . Unde perfectiones omnes creaturarum quatenus sunt eminenter in Deo nihil aliud sunt quam ipsamet creatrix essentia Dei (Disp. 30, s. I). Danach bleibt kein Grund, daran zu zweifeln, daß auch

Wie z. B. der Mensch weiß, daß ein unendliches Wesen nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt werden kann, einzig, vollkommen, unveränderlich und allmächtig sein muß. Welche alle Attribute nicht von dem Menschen hervorgebracht werden können, weil er unvollkommen ist.

Mit dem Vergleiche der beiden Arten von Demonstrationen — der a priori und der a posteriori — wird nun das Kapitel beendigt. Wenn Sp. indem er hier entschieden den apriorischen Beweis des Daseins Gottes dem aposteriorischen vorzieht, vielleicht nicht mit Descartes im Einklange steht, so tritt er allerdings auch nicht polemisch ihm gegenüber, was schon daraus erhellt, daß der Descartessche Beweis a priori keineswegs als einer der damals üblichen zu betrachten ist, etwa als einer von der Art, welchen er einfach der Schulphilosophie entnehmen konnte. Im Gegenteil: damit, daß Descartes diesen Beweis aufstellte, ist er selbst gegen eine damals herrschende Ansicht aufgetreten; da seit Thomas von Aquino (vgl. Summa Theol. lq. 2 a. 2) die meisten Metaphisiker zu betonen pflegten, daß eine apriorische Demonstration des Daseins Gottes überhaupt unmöglich sei, was damit begründet wurde, daß es unmöglich sei, a priori — was „aus der Ursache" heißen soll — das Dasein eines Wesens zu beweisen, das, wie Gott, keine Ursache hat (vgl. Suarez Disp. 30, S. 3). Gerade gegen diesen Einwurf wendet sich hier Sp.: „der Ausspruch des Thomas von Aquino, daß nämlich Gott nicht a priori bewiesen werden könne, und zwar darum, weil er angeblich keine Ursache habe, ist nicht von großem Belang", da Gott, wird hier erklärt, als die erste Ursache aller Dinge, auch die Ursache seiner selbst ist; demnach causa sui nicht im gewöhnlichen negativen Sinne, nicht im Sinne eines bloßen Unkausiertwerdens, in welchem dieser Ausdruck eben von den Schulphilosophen gebraucht wurde, sondern im positiven Sinne, demjenigen, der von Descartes in den Resp. primae und quartae eingehend erörtert worden ist.[9])

---

von Descartes selbst die Lehre vom Eminenterenthalten der Ausdehnung in Gott anerkannt wurde, wie man dies gewöhnlich, trotz der mannigfachen Angaben, welche dagegen sprechen, tat.

[9]) Zu der üblichen Auffassung der causa sui oder a se esse vgl. z. B.

Wir sehen aus dem bisher Dargelegten: der Tr. zeigt uns nicht die starre und stolze Verschlossenheit des späteren Werkes, welches etwa als ein Staat im Staate in dem Gebiete der Philosophie angesehen werden konnte. Vielmehr schließt er sich — wie es in

---

Suarez: dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae, vel sapientiae ... Nae namque locutiones omnes negative interpretanda sunt (Disp. 28 s. 1). Scheibler: est, inquam, Deus ens a se, non id intelligendo de positivo influxu, per quem Deus sibi dederit esse ... sed intelligendo id negative. Est, inquam, Deus ens a se, h. e. non est factus a causa aliqua superiori (Metaph. II. c. 3, 342); ebenso die Primae object.: secundo, accipitur a se negative, ut sit idem quod seipso aut non ab alio: atque hoc modo, quantum memini, ab omnibus accipitur. Nach Descartes Ansicht dagegen soll die erste Ursache nicht bloß deswegen eine causa sui sein, weil wir ihr wiederum keine andere Ursache anerkennen können, sondern deswegen, weil in ihr eine so übermäßig große Macht enthalten ist, daß sie, um zu sein und um sich zu erhalten, auch keiner weiteren Ursache bedürfte. So daß nicht negativ — wegen der bloßen Abwesenheit einer Ursache —, sondern positiv — der positiven Beschaffenheit seiner Natur wegen — Gott Ursache seiner selbst genannt werden kann. Jedoch dies keineswegs in dem Sinne, daß Gott sich selbst wirklich hervorgebracht haben sollte, daß er etwa eine wirkliche causa efficiens seiner selbst wäre (gegen welche Mißdeutung seiner Auffassung schon Descartes selbst zu protestieren Anlaß hatte; vgl. Notae in pr. quodd., sub fine). Und eben weil man die Descartessche causa sui oder a se esse als ein wirkliches Sich-Hervorbringen bis jetzt zu verstehen pflegte, kam es, daß man in den Schlußzeilen des II. c. 17 im Tr. eine Kritik und Verspottung dieses Begriffes ersehen konnte (vgl. Avenarius, Die beiden ersten Phasen des Sp. Panth. S. 36 und 67); ungeachtet dessen, daß Gott im Tr. doch mehrmals und ausdrücklich eine Ursache seiner selbst genannt wird. Denn nicht die Möglichkeit einer causa sui überhaupt, sondern bloß der Umstand, daß eine bestimmte Begierde des Menschen causa sui sei (was sie um frei zu sein, notwendig nach Sp. sein müßte), wird in der erwähnten Stelle von Sp. als Ungereimtheit erwiesen: da die bestimmte Begierde — indem sie offenbar ein zeitliches Vorkommnis ist — dann noch ehe sie war, gemacht haben müßte, daß sie sei (also nicht Gottes, sondern bloß der Begierde Aseität will hier geleugnet werden). Nur ein ewiges Wesen, dessen Natur die Existenz enthält, kann nach Sp. Ursache seiner selbst, darum aber auch frei sein. „Wenn die Existenz zu der Natur des Dinges gehört", lesen wir z. B. in I. c. 6 „so ist es sicher, daß wir dann seine Ursache nicht außer ihm suchen müssen; wenn es aber nicht so beschaffen ist, müssen wir immer die Ursache außer ihm suchen ... das erste kommt allein Gott zu ... Und hieraus geht dann zugleich hervor, daß dieser und jener Wille des Menschen — weil die Existenz seines Willens nicht zu seinem Wesen gehört — auch eine äußere Ursache haben muß, von welcher er notwendig verursacht wird."

bezug auf eine frühere Schrift auch ganz natürlich erscheint — offen an die Ergebnisse der zeitgenössischen Philosophie an. Um wenigstens das Dasein Gottes zu beweisen, kann hier Sp. nichts Besseres tun, als diejenigen Argumente zu wiederholen, welche bereits von dem damaligen großen Meister Descartes aufgestellt worden waren. Dadurch aber, daß der Tr. in seinen Beweisen des Daseins Gottes an den Theisten Descartes anknüpft, wird vor allem der wichtige Punkt angedeutet, daß Sp. sich hier des Begriffes Gottes in vollem Ernste bedient, daß es sein Streben nicht ist, eine neue Gotteslehre zu verkünden, sondern die richtige zu begründen. So sind wir schon von jetzt ab vorbereitet, die Lehre des Tr.s als wirkliche Gotteslehre und nicht als eine bloß in theologische Form gekleidete zu betrachten.

„Nachdem wir nun oben bewiesen haben, daß Gott ist“ so fängt das zweite Kapitel an, „wird es jetzt Zeit sein, zu fragen, was er ist. Nämlich er ist, sagen wir, ein Wesen, von welchem Alles oder unendliche Attribute ausgesagt werden, von welchen Attributen ein jedes in seiner Gattung unendlich vollkommen ist.“ Eine Rechtfertigung dieser Definition liefert uns der Zusatz. Ausgehend von dem, von Descartes häufig betonten Satze, daß das Nichts keine Attribute hat, wird hier dargetan, daß Gott, das vorzüglich Seiende, alle Attribute haben muß. Denn wie das Nichts keine Attribute hat, weil es Nichts ist, so muß das Etwas solche haben, weil es Etwas ist, und zwar desto mehr, je mehr es ein Etwas ist; und demzufolge Gott, das Vollkommenste, das Unendliche, das alles Seiende, muß auch unendliche, vollkommene und alle Attribute haben. Wie es bereits von Sigwart („Sp.s neuentdeckter Tr.“ 1866 S. 9) bemerkt wurde, geht aus dieser Erörterung deutlich hervor, daß Sp. seine Definition Gottes als Enthüllung des Begriffes eines entis perfectissimi aufgestellt hat. Das dem höchst vollkommenen Wesen sämtliche Vollkommenheiten angehören müssen — dies ist ja in der Tat eine Betrachtung, welche Sp., einfach der traditionellen Lehre der Theologen folgend, annehmen dürfte. In Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectum, heißt es z. B. in der S. Theologiae (Iq. 4 a. 2) und daselbst mit der angeführten Erörterung Sp.s auffallend

ähnlich: cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Dei desit. Wohl sollten, der Lehre der Theologen gemäß, die kreatürlichen Vollkommenheiten, welche, stets begrenzt und (was die Vollkommenheiten der materiellen Dinge anlangt) an sich unvollkommen sind, nicht als solche, sondern unbegrenzt und eminenter in Gott enthalten sein. Aber auch dieser Forderung wiederspricht die Definition des Tr.s nicht, insofern sie nämlich die Attribute — Vollkommenheiten — Gottes als unendlich vollkommene setzt. Formal betrachtet, gibt also Sp. eine Definition Gottes, welche schlechtweg dem ens perfectissimus angepaßt werden könnte.[10]) Und nur aus der weiteren Erörterung dessen, was eigentlich unter jenen Attributen, über die in der Definition geredet wird, zu verstehen ist, in welchem Verhältnisse etwa diese Attribute zur sogenannten Welt der Kreatur stehen sollen, wird ihre ganze Tragweite sich offenbaren und damit erst die endgültige Beantwortung der Frage: was Gott ist? erzielt.

Um nun seine Meinung hierüber klar auszudrücken, stellt Sp. vier Propositionen auf, die die Beschaffenheiten der Substanzen, welche in der Natur sind, zu erklären haben.

Die drei ersten dieser Propositionen (die erste freilich in einer wesentlich anderen Formulierung) werden auch in der Ethik angegeben, und zwar um zu beweisen, daß es überhaupt nur eine einzige Substanz gibt. Die Beweisführung ist dort bekanntlich folgende: es könne keine zwei Substanzen von derselben Natur oder denselben Attributen geben (Eth. I, Prop. 5); die eine Substanz kann von einer anderen nicht hervorgebracht werden, deshalb muß

---

[10]) Was wahrscheinlich am ehesten den Theologen in der Definition des Traktates mißfallen hätte, ist der Ausdruck — die Attribute Gottes seien ein jedes unendlich vollkommen in suo genere (welcher Ausdruck bekanntlich, in der Definition der Ethik vermieden wird). So lesen wir z. B. bei Suarez: quodlibet attributum est infinitum non tantum in perfectione alicujus generis, sed simpliciter in genere entis. Diese Prätension der üblichen Attributenlehre findet vom Standpunkte Sp.s ihre Verwertung im ersten Zusatze I. c. 7.

existieren notwendig oder causa sui sein (Prop. 6); jede Substanz ist notwendig unendlich (Prop. 7); Gott, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt, existiert notwendig (Prop. 11). Diese göttliche Substanz ist auch die einzige, denn gäbe es außer dieser noch eine andere Substanz, so müßte sie notwendig durch eines der unendlichen Attribute der göttlichen Substanz ausgedrückt werden, so daß zwei Substanzen von demselben Attribute da wären, was nach dem voran Bewiesenen unmöglich ist (Prop. 14).

Eine merkwürdige Sache. Alle Kommentatoren des Tr.s blieben so befangen in der Lehre der Ethik, waren so gewöhnt in Sp. den Philosophen der einen Substanz zu sehen, daß sie durchaus auch in der uns vorliegenden Ausführung des Tr.s dieselbe Meinung: die Gleichsetzung von Gott und Substanz anzutreffen glaubten. Nach Trendelenburgs („Hist. Beiträge“ Bd. 3 S. 312ff.) und Avenarius („Über die beiden ersten Phasen des Sp. Panth.“ 1868 S. 27ff.) Darstellung sollte in dieser Hinsicht überhaupt kein Unterschied zwischen dem Tr. und der Ethik bestehen: wie in dieser, so auch in jenem wäre unter Substanz stets Gott selbst verstanden. Sigwart (K. Tr. S. 14ff.) hat wohl bemerkt, daß diese beiden Begriffe, wenigstens zum Anfange, sich im Tr. nicht miteinander decken, daß wir in den betreffenden Propositionen des zweiten Kapitels unter Substanz nicht Gott selbst, sondern die denkende und ausgedehnte Substanz, welche beide bloß in ihrer Gattung unendlich sind, zu verstehen haben. Die Gleichsetzung aber von Gott und Substanz soll, der Meinung Sigwarts nach, erst aus der Gleichsetzung von Gott und Natur im Tr. hervorgehen; denn daß die ganze Natur nur eine einzige Substanz ausmacht, dies ist, nach Sigwart, eine von G. Bruno einfach übernommene Fundamentalannahme Sp.s, welche den Ausgangspunkt seines ganzen Philosophierens bildet, wie dies namentlich sein Erstlingswerk — die im Tr. eingeschobenen Dialoge — uns beweisen sollen. Im wesentlichen ähnlich werden die betreffenden Beziehungen von Busse beurteilt (Ztschr. f. Ph. Bd. 96). Endlich Freudenthal (Ztschr. f. Ph. Bd. 108 S. 247) will auch in diesem Falle alles auf Rechnung der korrumpierten Gestalt, in welcher der Tr. auf uns gekommen ist,

setzen: eine sorgfältigere Redaktion der Schrift hätte, seiner Ansicht nach, die ganze vorliegende Schwierigkeit aufgehoben und die wahre Meinung Sp.s, daß Gott allein Substanz ist, deutlicher zu erkennen gegeben.

Man beachte nun: In der Definition des Tr.s wird Gott nicht eine Substanz genannt; Gott und seine in ihrer Gattung unendlich vollkommenen Attribute — dies sind die einzigen Termini derselben. Indessen ausschließlich um diese Definition zu erörtern (und nicht, wie in der Ethik, um auch das Dasein Gottes zu beweisen) werden im Tr. die vier Propositionen über die Substanz angegeben. Worauf soll demnach hier der Substanzbegriff bezogen werden, unmittelbar auf Gott? oder nur auf Gottes Attribute? Dies zu entscheiden, wird im folgenden unsere Aufgabe sein.

Schon die Formulierung der ersten Proposition müßte dem bedenklich erscheinen, welcher von vornherein auch hier eine Identifizierung von Gott und Substanz erwarten wollte. Der Satz besagt, „daß es keine begrenzte Substanz gibt, sondern daß jede Substanz in seiner Gattung unendlich vollkommen sein muß; womit gesagt ist, daß in dem unendlichen Verstande Gottes keine Substanz vollkommener sein kann, als die bereits in der Natur ist“. Bewiesen wird es nun so: Wenn jemand aufrecht erhalten wollte, daß es eine begrenzte Substanz gibt, so wäre demgegenüber zu fragen, ob diese Substanz durch sich selbst begrenzt ist, nämlich so, daß sie sich nicht unbegrenzter hat machen wollen, oder ob sie durch ihre Ursache begrenzt ist; welche Ursache ihr dann entweder nicht mehr geben konnte oder wollte. Das erste wird geleugnet, da es unmöglich ist, daß eine Substanz sich selbst habe begrenzen wollen, und noch dazu eine solche Substanz, die durch sich selbst gewesen ist. Also müßte sie durch ihre Ursache begrenzt sein, welche Ursache notwendig Gott ist; und zwar deswegen, weil dieser ihr entweder nicht mehr geben konnte oder weil er ihr nicht mehr geben wollte. Daß Gott aber nicht mehr geben könnte, würde gegen seine Allmacht streiten; daß er nicht mehr hätte geben wollen, wenngleich er es doch wohl konnte, schmeckt nach Mißgunst, „welche in Gott, der alle Güte und Fülle ist, in keiner Weise statt hat“.

Prüfen wir nun den Ursprung der einzelnen Glieder dieser Demonstration, so sehen wir folgendes: In der dritten Meditatio wurde von Descartes hervorgehoben, daß, wenn ich — eine denkende Substanz — die Ursache meiner selbst wäre, so würde ich mir alle Vollkommenheiten (einer denkenden Sache) gegeben haben, würde mich selbst unendlich gemacht haben. Diese Ansicht wird von Caterus, dem Verfasser der Primae object., mit derjenigen gleichgesetzt, welche er einst von Suarez gehört zu haben erklärt: omnis limitatio est a causa, ideo enim limita finitaqueres est, vel quia causa majus perfectiusque dare nihil potuit, aut quia non voluit; si ergo aliquid a se est, et non a causa, profecto illimitatum est et infinitum; worauf Caterus einräumt, daß es doch wohl noch einen ganz anderen Grund für die Begrenztheit einer Sache geben könne: indem nämlich selbst die Essenz der Sache ein solches begrenztes Sein erfordern könnte.

Die Verwandtschaft der ersten Hälfte von Sp.s Demonstration mit dem angeführten Ausspruche Suarez' ist evident; und es ist eben der Einwurf, welchen Caterus darauf gemacht hat, gegen den Sp. sich im dritten Zusatze wendet. „Zu sagen“, erwidert er dort, „daß die Natur der Sache eine Begrenztheit forderte, und daß also die Sache nicht anders als begrenzt sein könnte, ist nichts gesagt. Denn die Natur einer Sache kann nichts fordern, solange sie [die Natur] nicht ist. Sagt man, daß man dennoch sehen kann, was zu der Natur einer Sache gehört, die nicht ist, so ist es wahr quo ad existentiam [d. h. hinsichtlich einer Sache, die bloß der Existenz nach nicht ist], aber keineswegs quo ad essentiam [hinsichtlich einer Sache, die auch der Essenz nach nicht ist]. Und hierin besteht der Unterschied zwischen Kreieren und Generieren. Kreieren ist: ein Ding setzen quo ad essentiam et existentiam simul, Generieren — quo ad existentiam solem. Darum ist nun in der Natur kein Kreieren, sondern allein Generieren [weil, scheint hier Sp.s Gedanke gewesen zu sein, im Begriffe der Natur bereits alle besondere Naturessenzen enthalten sein sollen]. Wenn Gott aber kreiert, so kreiert er die Natur der Sache mit der Sache zugleich; und so würde er denn mißgünstig sein, wenn er — wohl könnend, aber nicht wollend — das Ding so kreiert hätte,

daß es mit seiner Ursache in Essenz und Existenz nicht übereinkäme."[11])

Mit einer für die ganze Ausführung des zweiten Kapitels höchst bezeichnenden Bemerkung schließt Sp. diese Erörterung: „Doch was wir hier Kreieren nennen, davon kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es je geschehen wäre, und es ist mehr um zu zeigen, was wir, den Unterschied zwischen Kreieren und Generieren aufstellend, davon sagen können."

Unser Beweis wird nun mit der Behauptung fortgesetzt, daß jene Ursache, welche der Substanz mehr entweder nicht hat geben wollen oder auch mehr nicht hat geben können, notwendig Gott selbst sei. Ohne weiteres, lediglich als etwas bereits Anerkanntes, ist hier diese Behauptung von Sp. aufgestellt; erst in der dritten Proposition, deren Beweis eben auf dieser ersten fußt, stellt er fest, daß die Ursache einer Substanz nicht eine andere Substanz sein kann, welche letztere, wie man doch einzuräumen geneigt werden könnte — jener ersten wirklich „mehr zu geben" nicht imstande wäre. Der Zirkel, in welchem Sp. sich hier demgemäß zu drehen scheint, wird aber aufgehoben, wenn wir beachten, daß, indem er den Satz aufstellt, die Ursache der Substanz sei notwendig Gott selbst, er nichts anderes tut, als einen der bekannten Sätze des Cartesianismus zu wiederholen. Daß einer Substanz — im Unterschied zu deren Modi — Urheber, Erhalter und Vernichter allein Gott sein kann, ist ein Gedanke, welcher öfter von Descartes betont

[11]) Was Descartes selbst anlangt, so gibt er Caterus zu, daß eine Sache begrenzt sein könne, weil dies ihre Natur fordert; wie es z. B. zur Natur des Triangels gehört, daß er nicht mehr als drei Seiten habe (Resp. prima). Um nun den vollen Sinn des besprochenen Einwurfs Sp.s zu verstehen, muß man ferner bemerken (worüber auch gleich im Texte gesprochen wird), daß nicht Modi, sondern die Substanzen allein es sind, welche nach ihm kreierbar sind, d. h. unmittelbar von Gott verursacht werden könnten. Demnach von einer Erschaffung — d. h., laut dem Tr., von einem Hervorbringen der Existenz und Essenz zugleich — eines Triangels, der bloß ein Modus der ausgedehnten Substanz ist, könnte nach Sp. hier nicht die Rede sein. Auch sollen die Essenzen der nicht existierenden Modi, wie dies in Cog. Metaph. I. c. 2 erklärt wird, bereits in denjenigen der Substanzen enthalten sein: essentiae modorum non existentium in illorum substantiis comprehenduntur, et eorum esse essentiae in illorum substantiis sit.

worden ist (vgl. z. B. Synopsis medit. 2°, Medit. III, Ep. II, 16, 7°); und diesen Gedanken legt er auch seiner berühmten Definition der Substanz zugrunde: res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum, und speziell der kreatürlichen Substanz — res quae solo Dei concursu eget ad existendum (Prop. I 51, 52), Ebenso sehen wir auch Sp. selbst, dort, wo er sich auf den Standpunkt des Cartesianismus gestellt hat, die entsprechenden Sätze verkünden: substantia ipsa generari non potest, sed tantum a solo omnipotente creari, sowie andererseits — accidentium et modorum nullam dari creationem: praesupponant enim praeter Deum substantiam creatam (Cog. met. II. c. 12 u. c. 10).[12]) Und nur wenn

[12]) Ebenso bei dem Cartesianer Régis: j'appelleray creation l'action par laquel Dieu produit les substances immédiatement, et je nommeray generation celle par laquelle il produit les modes médiatement. Cours de phil. ed. 1691 I. p. 101.

Der scholastischen Auffassung entspricht die angegebene insofern nicht, als die Scholastiker auch die Möglichkeit einer generatio substantialis statuiert hatten (quamvis causae creatae, sagt z. B. Suarez, Disp. 18 s. 1, non possint efficere substantiam secundum se totum, seu per se primo, possunt tamen substantiali materia praesupposita substantiam generare, educendo substantialem formam). Über die Stellung des Cartesianismus in dieser Frage bemerkt Heereboord: Cartesius et Regius nullam agnoscunt generationem substantialem, praeterquam solius hominis; cum enim non ponunt formas substantiales distinctas a materiae, omnem generationem, excepta generationem hominis, collocunt in solo mota, et mutatione particulum, tum sensibilium, tum insensibilum, materiae . . . Certe, si nulla forma substantialis sit substantia et generatio substantialis est productio novae substantiae, triumphant Cartesius et Regius, dicentes nullam dari generationem substantialem nisi hominis: in caeteris generationibus . . . nulla nova substantia producitur, sed tantum ejusdem substantiae, vel materiae, nova modificatio. Diese Stelle bezieht sich übrigens zunächst auf Regius (vgl. Fundamenta physices ed. 1644 p. 99ff). Regius — nicht Descartes — gehört das Ausnahmestellen für die generatio des Menschen, dessen forma substantialis er die Seele nennt (wofür er bekanntlich von dem Meister scharf getadelt wurde, vgl. Epist. I, 97).

In bezug auf die Kreation dagegen ist auch in der Scholastik eine Unterscheidung zwischen Substanzen und Akzidenzen (und substantiellen Formen) zu finden. So bemerkt noch Thomas von Aquino, daß diese letzteren eher concreata zu nennen sind, da das Subsistierende allein als im eigentlichen Sinne kreierbar betrachtet werden könne (S. Theol. I. q. 45 a. 4). Dieselbe Unterscheidung stellen die protestantischen Scholastiker auf, wie z. B. Martini, Partitiones metaph. ed. 1661 p. 299; Scheibler, Met. II. c. 3, 622; Heereboord, Pneum. p. 165; Burgersdyk Inst. met. ed. 1651 p. 296 (si quid creatur, sagt z. B.

wir beachten, daß der Tr. von einer Lehre ausgeht, nach der die Substanz bloß durch Kreation ins Sein treten könne und nach der andererseits allein die Substanz es ist, die unmittelbar von Gott kreierbar ist, wird uns völlig verständlich, wie Sp. hier dazu kommt, aus Gottes Allmacht und Güte direkt ableiten zu wollen, daß jede Substanz in ihrer Gattung unendlich vollkommen sein müsse.[13])

Einen ähnlichen Gedankengang finden wir im Beweise derselben Proposition, welchen Sp. noch im zweiten Zusatze angibt. Um begrenzt zu sein, heißt es dort, müßte entweder die Substanz sich selbst begrenzt haben, oder sie müßte von einer anderen Substanz begrenzt (verstehe — als eine begrenzte durch diese hervorgebracht) werden. Durch sich selbst aber könnte sie nicht begrenzt werden, denn wenn sie unbegrenzt war (was für eine durch sich selbst gewesene Substanz, scheint Sp. hiermit gemeint zu haben, das natürliche ist), müßte sie ihr ganzes Wesen verändert

---

dieser letztere, illud debere per se subsistere . . . Atqui formae materiales et accidentia educantur ex potentia materiae, ac proinde substantiam praesupponunt: nihil ergo creatur, si quid creatur, quam substantia, formae substantiales et accidentia non creatur, sed concreantur). Feindlich dagegen verhält sich zu der betreffenden Unterscheidung der Meister der jüngeren Scholastik, Suarez; er hebt nämlich zunächst hervor, daß dieselbe nicht in bezug auf die sogenannten realen Akzidenzen, welche modum essendi subsistentiae similem haben sollen, anwendbar sei (Disp. 20 s. 1). Bemerkenswert ist indessen der Umstand — da er im allgemeinen verkannt wird —, daß die protestantischen Scholastiker nebst der Transsubstantiationlehre auch diejenige von den sogenannten realen Akzidenzen aufgegeben und bekämpft haben; daß also keineswegs Descartes der erste war, der diese letztere Lehre verwarf. Vgl. hierzu Timpler, Metaph. ed. 1604 p. 439; Martini op. c. p. 87; Voetius, Disp. theol. ed. 1648 I. p. 420 ff.; Burgersdyk op. c. p. 366; Heereboord, Meletemata Disp. I. Als Muster sei hier z. B. die Argumentation Burgersdyks angeführt: concedunt Pontificii . . . non posse accidens naturaliter existere sine subjecto; contendunt tamen existere posse separatim, et revere existere in Eucharistia, virtute Dei omnipotentes . . . sed id effugium nimirum angustum est, nam quae contradictionem implicant, non possunt fieri a Deo: atque accidens existere separatim implicat contradictionem. Nam cum accidentis esse sit inesse, non erit accidens, imo non solum non erit accidens, sed substantia: nam quod non est in subjecto, per se subsistit et quod per se subsistit est substantia . . . ergo omne accidens potest esse substantia divina virtute et tamen esse accidens, quo nihil absurdius.

[13]) Eine ähnliche Berufung auf Gottes Allmacht und Güte ist ebenfalls bei Descartes zu finden: attendentes ad infinitam Dei potentiam et bonitatem, ne vereamur nimis ampla, et pulchra et absoluta ejus opera imaginari, Pr. III, 1.

haben. Auch nicht von einer anderen Substanz, denn diese muß entweder begrenzt oder unbegrenzt sein. Nicht das erste (da, laut dem Vorangehendem, eine begrenzte Substanz keine Ursache von einer anderen Substanz sein kann);[14]) also das zweite, d. h. von Gott selbst (welcher, nach der allgemeinen Ansicht, allein eine unbegrenzte Substanz ist). Gott müßte also diese Substanz begrenzen (als eine begrenzte hervorbringen), entweder weil es ihm an der Macht oder am Willen gebrach; aber das erste ist gegen die Allmacht, das zweite gegen die Güte, also gibt es keine Substanz, die nicht unbegrenzt ist (ergo: geen zeelfstandigheid als onbepaald).

Aus der ersten Proposition, daß jede Substanz in seiner Gattung unendlich vollkommen ist, ergibt sich unmittelbar die zweite: „daß es keine zwei gleichen Substanzen gibt". Denn wären zwei gleiche da, so müßte notwendig die eine die andere begrenzen.

Es folgt nun die dritte Proposition: „Die eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen." Falls wiederum jemand das Gegenteil davon aufrecht erhalten wollte, so wäre zu fragen: ob die Substanz, welche die Ursache der andern sein sollte, dieselben Attribute (im Beweise des zweiten Zusatzes — „dasselbe Attribut") habe wie die hervorgebrachte, oder ob sie dieselben nicht habe? Das letztere ist ausgeschlossen, weil dies gegen den Satz streiten würde, daß von dem Nichts kein Etwas kommen kann; also dann das erstere. Und nun ist ferner zu fragen: ob in dem Attribute, welches die Ursache dieses Hervorgebrachten sein soll, ebensoviel Vollkommenheit oder mehr oder weniger ist, wie in dem Hervorgebrachten. Weniger kann nicht darin sein, wiederum auf Grund

[14]) Freilich ist der Beweis, wie er uns jetzt vorliegt, nicht explizit genug. Wollen wir aber mit Freudenthal (Ztschr. f. Ph. Bd. 108, S. 279) dieses „nicht das erste" so verstehen, daß dadurch selbst die Möglichkeit, es gebe eine begrenzte Substanz, schon geleugnet wird, so wird unser Beweis offenbar, wie dies auch Freudenthal behauptet, zu einem groben petitio principii. Schwerlich aber könnte derselbe durch die Hinzufügung der zweiten Hälfte des Zusatzes 5, c. 1, aufgehoben werden. Daß sie nicht zum fünften Zusatze des ersten Kapitels, sondern zu unserem Zusatze als ein zweiter Beweis der ersten Proposition gehört (wie dies v. Vloten und Land in ihrer Ausgabe annehmen), ist wohl nicht unmöglich. Sollte aber wirklich erst hier, wie Freudenthal meint, bewiesen werden, daß es keine begrenzte Substanz gibt, so würde dann doch die ganze vorstehende Demonstration eine vollkommen überflüssige sein.

des eben angeführten Satzes;[15]) mehr nicht, weil dann diese zweite Substanz eine begrenzte sein würde. Also dann ebensoviel; und so wären die hervorgebrachte und die hervorbringende Substanz zwei gleiche Substanzen, was gegen die zweite Proposition streitet (vgl. hierzu den Beweis im zweiten Zusatze, nach dem auch angeblich Cod. B. die korrumpierte Lesart im Texte des Cod. A korrigiert hat).

Bis jetzt ist also festgestellt worden, daß die unendlichen Substanzen in ihrem Sein voneinander unabhängig sein müssen. Nun aber wird hier noch speziell die Möglichkeit besprochen, daß eine unbegrenzte Substanz eine nur begrenzte hervorbringe, welche Möglichkeit, der üblichen Anschauung gemäß, eben bei der Substanzkreation stattfinden müsse. Dies ist, erklärt Sp. im zweiten Zusatze, schon deswegen unmöglich, weil dann auch die Substanz, welche jene begrenzte verursachen sollte, zu einer begrenzten werden müßte; und im Texte, indem er sich eben auf den Kreationsbegriff bezieht: „dasjenige, was geschaffen ist, ist keineswegs aus dem Nichts hervorgekommen, sondern muß notwendig von einem, das existierend ist, geschaffen sein. Daß aber von diesem Etwas hervorgekommen sein würde, welches Etwas er doch nicht weniger hätte, nachdem es von ihm ausgegangen ist — dies können wir mit unserem Verstande nicht begreifen“.

Überdies wird hier noch die folgende Betrachtung hinzugefügt: wollen wir die Ursachen der Substanz aufsuchen, „die das Prinzip der Dinge ist, welche aus ihrem Attribute hervorgehen“, so wäre die Ursache dieser Ursache usw. ins Unendliche aufzusuchen. Darum, da es irgendwo stehen zu bleiben notwendig ist, ist es notwendig, bei dieser alleinigen Substanz stehen zu bleiben.

Die Bedeutung der angeführten Proposition im Ganzen der im Tr. enthaltenen Lehre ist unzweideutig genug. Daß die Substanz

[15]) Sp. bezieht sich hier zunächst auf die folgende Stelle bei Descartes: quod enim nihil sit in effectu quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo praeexisterit in causa, primum notio est, quae nulla clarior habetur; haeque vulgaris, a nihilo nihil fit, ab eo non differt; quia si concedatur aliquid esse in effectu quod non fuerit in causa, concendendum est hoc aliquid a nihilo factum esse; nec patet cur nihil non possit esse rei causa, nisi ex eo quod in tali causa non esset idem quod in effectu. Resp. sec. (Vgl. auch Sp.s Pr. Ph. Cart. I ax. 8, explicatio).

nicht durch eine andere hervorgebracht werden werden kann, bedeutet, daß sie überhaupt in keiner Weise entstehen könnte, also schlechthin nicht hervorbringbar sei. Schwieriger ist es indessen, die Bedeutung zu beurteilen, welche dieser Proposition eben in der uns vorliegenden Ausführung zukommen soll. Es fragt sich nämlich, ob sie auch nicht die Aufhebung der Möglichkeit einer kausalen Abhängigkeit der Substanzen von Gott, die Überwindung der üblichen Kreationslehre zur direkten Aufgabe hat; wofür doch die im Beweise dieser Proposition gelieferte Kritik des Kreationsbegriffes zu sprechen scheint. Demgegenüber sehen wir jedoch, daß der Beweis der ersten Proposition ausdrücklich (wenn auch nur provisorisch, wie dies im dritten Zusatze hervorgehoben ist) auf der Annahme einer Verursachung der Substanzen von Gott als ihrem Schöpfer gegründet ist; und — was hier noch wichtiger erscheint — daß noch der nachfolgende Beweis der vierten Proposition von der Annahme einer Substanzkreation ausgeht. Dies läßt uns eben schließen, daß nicht allein durch das Aufdecken dessen, daß der traditionelle Kreationsbegriff für unseren Verstand unbegreiflich ist, hier Sp. diesen Begriff vollständig und endgültig überwinden will; daß vielmehr seinem Vorhaben gemäß diese Überwindung erst durch die definitive Erledigung der Frage, was Gott ist, erreicht werden soll; daß also wie auch Sigwart geurteilt hat, unsere Proposition „nicht auf das Verhältnis Gottes zu den Substanzen Anwendung findet, daß damit nur das zeitliche Verhältnis zwischen den einzelnen Substanzen, nicht ihr Gegründetsein in Gott, negiert wird“ (K. Tr. S. 16).

Die vierte Proposition — „daß keine Substanz oder Attribute in dem unendlichen Verstande Gottes sind, als die formaliter in der Natur sind“,[16]) wird bewiesen: aus der unendlichen Macht Gottes,

[16]) Es ist ein kaum begreifliches Mißverständnis, wenn Freudenthal (op. c. S. 251) die zweite Hälfte der ersten Proposition und diese vierte (so wie sie nämlich im § 2 verlauten) als Beispiel einer Doppelfassung desselben Gedankens im Tr. anführt. Denn in dem ersten Lehrsatze wird behauptet, daß jede Substanz ebenso vollkommen in der Natur ist wie im unendlichen Verstande Gottes; in dem letzten, daß es keine Substanz in dem unendlichen Verstande Gottes gibt, die auch nicht wirklich in der Natur ist. Dort wird die Unendlichkeit

weil in ihm keine Ursache sein kann, durch welche er bewogen werden könnte, das eine eher oder mehr als das andere zu schaffen (eine Rechtfertigung dieser Behauptung wird ferner — in §§ 13 und ff. angegeben); aus der Einfachheit seines Willens;[17]) daraus, daß er nicht unterlassen kann zu tun, was gut ist (was auch nur später — im viertem Kapitel — näher begründet wird); und endlich daraus, daß diejenige Substanz, welche jetzt nicht ist, unmöglich in das Sein treten kann, weil die eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann. Und was mehr ist: wenn dies geschähe (zo doende; d. h. wenn eine Substanz, welche jetzt nicht ist, in das Sein träte), so würden doch die unendlichen (der Zahl nach) Substanzen nicht mehr sein, als sie schon sind (vermutlich: infinitae substantiae plures non essent quam sunt). Denn nämlich: da aus Gottes unendlicher Macht, aus der Einfachheit seines Willens, seiner Güte, folgt, daß er alle — unendlich viele — Substanzen geschaffen hat, welche in seinem unendlichen Verstande sind und diese in ihrem Dasein nicht unterläßt, so würde das Eintreten ins Sein einer neuen Substanz nicht nur gegen das in der dritten Proposition Bewiesene streiten, sondern auch dagegen, daß die Substanzen bereits unendlich viele und als solche keiner Vermehrung unterworfen — da sind.

Berücksichtigen wir alles, was bis jetzt aus dem zweiten Kapitel dargelegt worden ist, so stellt sich uns ganz deutlich die Inkongruenz zwischen den Begriffen Gott und Substanz dar. Hier decken sich diese Begriffe allerdings nicht in der Weise auf, wie es im späteren Werke Sp.s der Fall ist. Nur noch ein Umstand zum Beleg dafür sei hier hervorgehoben — der nämlich, daß die Substanz hier als eine bloß in suo genere unendlich vollkommene gesetzt wird. Es geht aber aus allen Schriften Sp.s ganz deutlich hervor, daß für ihn nicht Gott selbst, sondern Denken und Ausdehnung, die Attribute Gottes überhaupt als bloß in suo genere

---

jeder Substanz, hier die unendliche Zahl der Substanzen in der Natur — statuiert.

[17]) Ein theologischer Grundsatz. Vgl. auch Pr. I 23: neque hoc ipsum ut nos per operationes quodammodo distinctas, sed . . . . per unicam semperque actionem omnia simul [Deus] intelligat vellit, et operetur.

unendlich vollkommene gelten. Man vergleiche hierzu nur die folgenden Stellen: „das substantielle Denken, weil es nicht begrenzt sein kann, ist unendlich vollkommen in seiner Gattung und ein Attribut Gottes“ (Tract. Vorrede, Zus. 3°). Si quis dicet extensionem non extensione terminari, sed cogitatione, annon idem dicet extensionem non esse absolute infinitam, sed quoad extensionem, i. e. in suo genere esse infinitam (ep. 4) Si ex. gr. statuere volumus extensionem aut cogitationem (quae quaelibet in suo genere h. e. in certo genere entis, perfectae esse queunt) sua sufficientia existere; etiam existentia Dei, qui absolute perfectum est, h. e. entis absolute indeterminati, erit concedenda (ep. 41). Dico [Deum esse ens] absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus (Eth. I dof. 6, explic.).

Deshalb, wenn es in der ersten Proposition erklärt wird, daß jede Substanz bloß in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist, so kann die zweite nur bedeuten, daß sie auch bloß als eine solche eine einzige da ist. Es gibt nur eine einzige denkende Substanz, nur eine ausgedehnte, welche alle unendlich sind, dies soll uns hier bewiesen werden. Achten wir aber darauf, daß Sp. sich in der Regel des Wortes Attribut in engerer Bedeutung bedient, daß er unter Attribut schlechtweg nur dasjenige verstehen will, was Descartes als das vorzügliche, wesenkonstituierende Attribut einer Substanz bezeichnete, als dasjenige, welches die übrigen Attribute der Substanz, die bloß ihre Modi sind, voraussetzen, und durch welche sie begriffen werden — die Ausdehnung nämlich für die ausgedehnte, das Denken für die denkende Substanz, — so wird es leicht verständlich, wie im Tr., indem dieser auf die aristotelisch-scholastische Fassung der Substanz als begrenztes Einzelding Verzicht leistet und beweist, daß unter jedem solchem Attribute nur eine einzige Substanz vorhanden sein kann, der Begriff von Substanz und der ihres Attributs vollständig zusammenschmelzen und sich miteinander decken müssen.

Fassen wir nun Sp.s Gedankengang in der geschilderten Ausführung zusammen, so finden wir folgendes. Als Erklärung des Begriffs von einem höchst vollkommenen Wesen erweist sich die an die Spitze

des zweiten Kapitel gestellte Definition Gottes. Sie behauptet, daß von einem solchen Wesen unendliche Attribute ausgesagt werden müssen, von denen ein jedes in seiner Gattung unendlich vollkommen sein muß. Was wir aber eigentlich unter diesen Attributen zu verstehen haben, läßt sie noch unbestimmt. Dies bleibt also noch zu erledigen, um die endgültige Lösung dessen, was Gott ist, zu erreichen. Um dessentwillen stellt nun Sp. die vier Propositionen auf, welche die Beschaffenheiten der Substanzen, die in der Natur sind, uns erklären sollen, die Beschaffenheiten desjenigen also, was gemeiniglich zu dem außerhalb Gottes Bestehenden, zum Reiche des Endlichen, von Gott Abhängigen und neben ihm Unvollkommenen gerechnet wird. Die Beweise dieser Propositionen führt er, wie wir gesehen haben, noch vom Standpunkte der in seiner Zeit herrschenden theologischen und metaphysischen Ansichten. Einerseits nämlich auf der traditionellen Auffassung Gottes als des vernünftigen, wollenden, gütigen und allmächtigen Schöpfers, in welchem die Geschöpfe — die Substanzen in der Natur — als bloß intelligibel enthalten gesetzt werden dürfen, und andererseits auf der Lehre von Substanz, wie sie sich vornehmlich in der cartesianischen Philosophie ausgebildet hatte, fußend, kommt hier Sp. dahin, die wichtigste seiner Propositionen zu beweisen, daß jede Substanz in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist, oder daß in dem unendlichen Verstande Gottes keine vollkommenere Substanz sein kann, als die bereits in der Natur ist; mit anderen Worten, daß jede Substanz in der Natur eine ebenso vollkommene, wie die Attribute Gottes es sind, sein muß. „Können wir nun beweisen“, so verdeutlicht Sp. selbst im Anfange des zweiten Zusatzes die ganze Tragweite dieser Proposition, „daß es keine begrenzte Substanz gibt, so muß dann jede Substanz unbegrenzt zum göttlichen Wesen gehören.“

Diese erste festgestellt, ergeben sich zunächst die folgenden Propositionen: jede Substanz ist in ihrer Gattung die einzige; die unendlichen wesensverschiedenen Substanzen sind in ihrem Sein voneinander unabhängig — die eine Substanz kann nicht die Ursache einer anderen werden. Und wiederum: aus denselben, Gott allgemein zugeschriebenen Eigenschaften — seiner Allmacht,

Güte usw. — wird gefolgert, daß er als Schöpfer der Substanzen nicht nur jede Substanz, so wie sie in seinem unendlichen Verstande ist, als eine unendlich vollkommene hervorgebracht hat, sondern daß er auch alle diejenigen Substanzen, die in seinem unendlichen Verstande sind, zugleich geschaffen haben muß; so daß die unendlich vollkommenen Substanzen, welche in der Natur sind, der Zahl nach eine starre, fertige, keiner Vermehrung unterliegende und zwar unendliche Größe bilden. Wir haben also folgendes: In der Natur sind unendliche Substanzen vorhanden, von denen jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist. Beachten wir aber die erwähnte völlige Zusammenstellung der Begriffe Substanz und ihres Attributs bei Spinoza, so gelangen wir zu dem Resultate, um dessentwillen er seine vier Propositionen aufgestellt hat: „aus allem diesem“ schließt er, „folgt sodann, daß von der Natur alles in allem gesagt wird, und daß also die Natur aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes in seiner Gattung vollkommen ist: was durchaus mit der Definition übereinstimmt, die man von Gott gibt“.

Somit haben wir die endgültige Beantwortung der Frage, was Gott ist, erhalten: er ist mit der Natur identisch, seine Attribute sind die Attribute der Natur; die in ihrer Gattung unendlichen Substanzen, die in der Natur sind, gehören zum göttlichen Wesen, sind ja eben dieselben Attribute, von welchen die Definition Gottes spricht. Oder, um wieder mit Sp.s eigenen Worten zu reden: „was die Attribute anlangt, aus welchen Gott besteht, so sind diese nichts als unendliche Substanzen, von welchen eine jede selbst unendlich vollkommen sein muß. Daß dies notwendig so sein muß davon überzeugen uns klare und deutliche Vernunftgründe. Doch daß von allen diesen unendlichen bis jetzt nur zwei durch ihr Wesen uns bekannt sind, ist wahr, und diese sind Denken und Ausdehnung“ (I. c. 7 Zus. 1).

Es ist freilich zuzugeben, das der geschilderte Beweisgang des Tr.s ein minder geschickter ist. Denn das Resultat — die Identität von Natur und Gott — ist hier auf Voraussetzungen hin erreicht, welche eben durch dieses Resultat aufgehoben werden sollen. Gott ist, dem hier erzielten Ergebnisse nach, nicht der allmächtige, gütige

Schöpfer der Substanzen, sondern diese Substanzen sind seine Attribute selbst; nicht der Schöpfer der Natur, sondern mit ihr identisch. Und schlechterdings: für einen transzendenten, außerhalb der Natur oder der Substanzen, welche in der Natur sind, liegenden Schöpfer bleibt nach Sp.s Lehre von vornherein kein Platz. „Außer der Natur, die unendlich ist, ist kein Wesen mehr, noch kann ein solches sein“ betont er an einer anderen Stelle des Tr.s (II. c. 19, 5); und der theologischen Gottesauffassung gegenüber, indem er den Begriff der natura naturans bespricht: „auch die Thomisten haben darunter Gott verstanden; doch ihre natura naturans war ein Wesen — wie sie es nannten — außerhalb aller Substanzen“ (I, c. 8).[18])

Indessen, wenn auch minder geschickt, so doch um so lehrreicher für den Forscher erscheint das Verfahren Sp.s im Tr. Denn wir sehen ihn hier die Kardinalsätze seiner Metaphysik, allerdings in Verbindung mit den Anschaungen seiner Gegenwart, von dem herrschenden und außerhalb seiner Lehre liegenden Gedankenkreise ausgehend, erwerben, und nicht, wie später, aus Definitionen, welche auf dem Boden seiner eigenen Lehre sich erst ausgebildet hatten, ja diese implicite schon enthielten.[19]) Dadurch aber wiederum,

---

[18]) Es scheint, Sp. habe hier nicht soviel bestimmte Thomisten im Sinne als die Schulphilosophen überhaupt. Aus Sp.s Zeitgenossen vgl. über die Bedeutung der betreffenden Termini Heeroboord: naturae vox interdum quamlibet rei cujusvis essentiam notat, quae cujuscunque motionis principium est: sic natura tribuitur Dei, qui vulgo dicitur natura naturans, quemadmodum creatura dicitur natura naturata (Meletemata. Phil. natur. ed. 1654 p. 6); Clauberg: distinctio vocis est, cum natura dividitur in naturantem, per quam intelligunt Deum, auctorem omnis naturae creatae, et naturatam, per quam intelligunt rerum universos. Sed non video quid opus fuerit barbaris hisce nominibus, cum divisio entis in Deum et creaturam pluribus aliis explicetur vocabulis (Opera, ed. 1691 p. 296).

[19]) Der bekannte Vorwurf Malebranches im Briefe an Mairan — Sp. donne une définition de Dieu, qu'on lui pourrait passer, en la prenant dans un seus mais il la prend dans un autre, d'ou il conclut son erreur fondamentale, on plutôt dans un sens qui renferme cette erreur, de sorte qu'il suppose ce qu'il doit prouver — ist in bezug auf die Ethik vielleicht nicht gar unberechtigt; Sp.s Verfahren im Traktate trifft dieser Vorwurf dagegen nicht. Denn hier wird es eben noch erst bewiesen, daß unter dem ens contans infinitis attributis der Definition wirklich der spinozische Deus sive natura verstanden werden soll.

daß Sp. hier an die traditionelle Gottesauffassung anknüpft, um seinen Deus sive natura festzustellen, wird vor allem der Umstand bestätigt, daß er in seinem Gotte nicht etwa einen Ersetzer dessen, was man unter diesem zu verstehen pflegt, anbieten, daß er nicht bloß die Natur mit dem Namen Gottes diplomatisch bekleiden, sondern den richtigen Gott erkennen lernen will; daß nicht Gott zur Natur herabsetzen, sondern die Natur zu Gott hinaufzuheben sein Ziel ist. Führen wir durchaus konsequent — dies will hier dargetan werden — den Begriff des vollkommenen, allmächtigen, gütigen Schöpfers aus, so müssen wir dann jedes seiner unmittelbaren Geschöpfe als ein so vollkommenes annehmen, daß es zum Wesen des Schöpfers selbst gehören und das ganze unendliche Reich dieses sogenannten Geschöpfs mit ihm selbst zusammenfallen muß.

Nachdem nun die eigentliche Aufgabe des Kapitels gelöst worden ist, geht Sp. zur Besprechung einiger Einzelprobleme, welche mit seiner Gotteskonzeption verbunden sind, über. Die betreffenden Erörterungen sind, dem Verfahren der Schulphilosophie folgend, in der Form von Erwiderungen auf mögliche Einwände angestellt.

Zunächst wendet er sich zu der Rechtfertigung desjenigen — von den Scholastikern häufig widerlegten — Satzes, welchen er im Beweise der vierten Proposition aufgestellt hatte: daß der Allmacht Gottes entspreche, Gott sollte alles, was in seinem unendlichen Verstande ist, zugleich geschaffen haben. Den betreffenden Einwand formuliert Sp. so: „Wenn Gott alles geschaffen hat, so kann er nichts mehr schaffen; daß er aber nichts mehr schaffen könnte, streitet gegen seine Allmacht.“ [20])

Den Obersatz: daß, wenn Gott alles geschaffen hat, er nichts mehr schaffen kann, bejaht Sp., weil das Entgegengesetzte schlechter-

[20]) Ähnlich argumentiert Pereira, De comm. rer. nat. princ., ed 1588 p. 571: ponamus jam esse factum a Deo quicquid simpliciter potest ab eo fieri: tunc quaero, aut Deus potest aliquid deinceps facere aut non: si potest, ergo non recte supponimus autem fecisse quicquid poterat; si non potest ergo minor est potentia Dei nunc, quam fuit ante, imo vero nulla esset Dei potentia cum nihil amplius possit facere . . . Si potentia Dei est infinita, ergo per nullum opus potest finiri, ergo impossibile est fieri a Deo opus aliquod tantum, quin possit aliud fieri majus ipso. Vgl. hierüber auch die von Freudenthal — Sp. und die Scholastik, S. 114 — angewiesenen Autoren.

dings unmöglich wäre; eben darum aber verneint er den Untersatz: denn es streitet gegen Gottes Allmacht nicht, daß er das Unmögliche nicht tun könnte (quae contradictionem implicant non possunt fieri a Deo!). Und positiv betrachtet: es ist sicherlich eine viel größere Vollkommenheit in Gott, daß er alles, was in seinem unendlichen Verstande war, erschaffen hat, als wenn er es nicht getan hätte, desto mehr nicht getan haben könnte. Was auf die Allwissenheit Gottes bezogen noch handgreiflicher hervortritt. Denn sollten nicht die Gegner auch hier in derselben Weise argumentieren: wenn Gott allwissend ist, so kann er nichts mehr wissen; daß er aber nichts mehr wissen kann, streitet gegen seine Vollkommenheit. Da aber die Allwissenheit Gottes allgemein so begriffen wird, daß Gott alles in seinem unendlichen Verstande hat, so daß er eben seiner unendlichen Vollkommenheit wegen nichts mehr wissen kann, warum kann man denn nicht behaupten, „daß er alles, was er in seinem unendlichen Verstande hat, hervorgebracht und gemacht hat, daß es in der Natur formaliter ist und sein wird?“ Und schließlich, um die Waffen der Gegner zu gebrauchen: wenn Gott niemals so viel schaffen kann, daß er nicht noch mehr schaffen könnte, so kann er niemals dasjenige schaffen, was er schaffen kann; dies aber widerspricht sich selbst.

Die zweite — im § 17 stehende — wichtige Erörterung, welche wir zuletzt besprechen wollen, übergehend, wenden wir uns jetzt zu der dritten. Hier handelt es sich um das folgende Problem: wie kann die Ausdehnung, indem sie teilbar ist, dennoch ein Attribut Gottes sein, wie es offenbar die Identität von Natur und Gott erfordert. Denn Gott, formuliert Sp. den Einwand, kann schlechterdings nicht teilbar sein, weil er ein einfaches Wesen ist;[21]) auch kann er von einem anderen nichts erleiden, da er von allem die erste wirkende Ursache ist. Die Ausdehnung aber, wenn sie geteilt wird, wird leidend.

---

[21]) Dieser Einwand stammt bekanntlich von Descartes; vgl. Pr. I, 23: sane multa sunt, in quibus etsi nonnihil perfectionis agnoscamus, aliquid tamen etiam imperfectionis sive limitationis deprehendimus; ac proinde competere Deo non possunt. Ita in natura corporea, quia simul cum locali extensione divisibilitas includitur, estque imperfectio esse divisibilem; certum est Deum non esse corpus.

Durch die Behauptung, daß die Ausdehnung als Substanz unteilbar ist, will Sp. diese Schwierigkeit aufheben. Dies wird hier erstens einfach daraus dargetan, daß Ganzes und Teile keine entia ralia, sondern bloß entia rationis (d.h. nach Cogit. I, c. 1: nihil praeter modi cogitandi) sind; und deswegen soll es in der Natur (d. h., präzisiert der Zusatz, in der substantiellen Ausdehnung) weder Ganzes noch Teile geben. Zweitens soll die Unteilbarkeit der Ausdehnung aus deren Unendlichkeit hervorgehen. Die Ausdehnung nämlich, weil sie eine Substanz ist, ist ihrer Natur nach unendlich (also im positiven Sinne unendlich, und nicht im negativen, im Sinne einer bloßen Endlosigkeit, wie es bekanntlich von Descartes gelehrt wurde. In Ep. 29 stellt Sp. ausdrücklich dasjenige, was, wie die Substanz es ist, sua natura infinitum est, demjenigen gegenüber quod nullos fines habet non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causa; allein das letzte, behauptet er daneben, kann als teilbar betrachtet werden). Dasjenige aber, was vermöge seiner Natur unendlich ist, kann weder aus Teilen bestehen, noch als aus Teilen bestehend gedacht werden. Denn sollte die unendliche Ausdehnung aus Teilen bestehen, so müßte sie dann kleiner oder größer werden können. Man könnte z. B. denken, daß einige Teile der Ausdehnung vernichtet würden, ohne daß damit die Ausdehnung selbst zu sein aufhöre; und so hätten wir eine Begrenzung dessen, was ihrer Natur nach unendlich ist und niemals begrenzt oder endlich sein kann. Auch können wir ein solches Unendliches nicht als aus Teilen bestehend begreifen, weil die Teile ihrer Natur nach endlich sind (also von schlechthin verschiedener Natur; die ausgedehnte Substanz als aus Teilen zusammengesetzt denken, sagt Sp. in derselben Ep. 29, ist dasselbe, wie wenn jemand ex sola additione et coacervatione multorum circulorum quadratum, aut triangulum, aut quid aliud, tota essentiam diversam conflare studeat). Anderes indessen sehen wir in bezug auf solche Dinge, welche wirklich aus Teilen zusammengesetzt sind: wie z. B. ein Uhrwerk, das aus Rädern, Federn usw. besteht, das Wasser, welches aus oblongen Teilchen besteht, die alle der Art sind, daß jeder ihrer Teile ohne das Ganze bestehen und verstanden werden kann.

Was also die Teilung und das Leiden durch die Teilung in

der Natur betrifft, so können diese nie an der Substanz selbst geschehen, sondern immer und allein an den Modi der Substanz. Das Wasser kann geteilt, der Mensch vernichtet werden, insofern sie bestimmte Modi der Substanz sind; diese letzte selbst bleibt jedoch dadurch unbeeinflußt.

Noch von einer anderen Seite wird diese Lehre im fünften Zusatze beleuchtet. Wollte man dennoch die Teilbarkeit der substantiellen Ausdehnung aufrecht erhalten, heißt es dort, so wäre zu fragen: wenn also die Ausdehnung geteilt und einer ihrer Teile von dem übrigen abgesondert wird, was würde dann zwischen jenem Teile und dem übrigen verbleiben? Man könnte nur antworten: entweder ein Leeres oder ein Körper oder etwas von der Ausdehnung selbst. Das erste aber kann nicht sein, da es kein Leeres gibt, das positiv existiert und doch kein Körper ist; auch nicht das zweite, denn falls da ein bestimmter Körper wäre, so hätten wir bereits eine Modifikation der Ausdehnung vor uns, welche jedoch hier nicht sein könnte, da die Ausdehnung als solche ist ohne und vor allen Modi (und eben als solche sollte sie, der Forderung gemäß, geteilt werden). Also bleibt nur das dritte. Aber dann ist gar keine Teilung da, sondern die Ausdehnung ganz geblieben.[22])

---

[22]) Daß die Fundamentalprinzipien der cartesianischen Physik (vor allem die Gleichsetzung des Ausgedehnten mit dem Körperlichen, woraus schon folgt, daß das Körperliche schlechthin — unendlich und homogen ist, daß es kein Leeres gibt) — den Boden für die spinozistische Lehre über die Unteilbarkeit der substantiellen Ausdehnung bildet, bestätigt am besten der Umstand, daß auch Geulincx, vom Cartesianismus ausgegangen, zu derselben Lehre gekommen ist. Selbst die Argumentation Geulincxs erinnert an diejenige des Tr.s. Man vgl. z. B.: si enim corpus, ut sic, divideratur, non nisi interjecto vacuo divideretur; atqui vacuum est impossibile, ergo et corpori generatim sumpto divisio . . . Corpus ipsum, quod quaquaversus in infinitum extensum, simplex quaedam et individuares est; nil ejus est, sive quod ad essentiam, sive quod ad integritatem pertineat, quod sine altero ejusdem vel esse vel cogitari posset (Opera, ed. Lond. II p. 167). Auch die spinozistische Folgerung aus dieser Lehre ist von Geulincx nicht unbemerkt geblieben. Es scheint sogar, daß in der folgenden Stelle seiner Annotata zu Descartes' Prinzipien Geulincx eben Sp. und frühere Spinozisten — zu bekämpfen sucht: corpus generaliter sumptum, i. e. corpus simpliciter, non est divisibile, sed divisibilitas tantum competit particularibus corporibus . . . . Restat igitur videndum, cur

Der Sinn des vierten möglichen Einwands läßt sich in folgender Weise erklären. Aus der bisher dargelegten Lehre erhellt nämlich, daß nichts außer Gott ist; so daß er, die Ursache von allem seiend, eine immanente Ursache von allem sein muß. Wenn Gott also wirkt, so wirkt er in sich selbst; er ist zugleich der Tätige und der Leidende.. Darin aber, daß Gott auch als ein Leidender angesehen werden könnte, besteht nun die Schwierigkeit, Gott als immanente Ursache zu betrachten. Das Leiden jedoch, lautet die Antwort, ist eine handgreifliche Unvollkommenheit, wenn der Tätige und der Leidende verschieden sind, da der letzte dann von dem ersten, der in ihm das Leiden verursacht, abhängig ist; und ein solches Leiden ist in Gott, der vollkommen ist, selbstverständlich unmöglich. Von einem derartig Wirkenden aber, welches in sich selbst wirkt, kann man niemals sagen, daß es die Unvollkommenheit eines Leidenden hat, da es nicht von einem anderen leidet. Wer wird denn z. B. sagen, daß der Verstand, welcher, wie die Philosophen sagen, eine (immanente) Ursache von seinen Begriffen ist,[23]) unvollkommen ist, insofern er durch sich selbst leidet. Endlich die Substanz, weil sie das Prinzip aller ihrer Modi ist, kann auch mit viel größerem Rechte ein Tätiges als ein Leidendes genannt werden (das Vorhandensein von Modi in der Substanz, scheint Sp. damit sagen zu wollen, soll gleichfalls nicht gegen der Substanz Vollkommenheit und demnach gegen ihre Zugehörigkeit zum göttlichen Wesen streiten).

Die fünfte Auseinandersetzung weist auf einen der beliebten Gründe, welche die Peripatetiker für die Annahme eines extramundanen Wesens aufzustellen pflegten: die Bewegung in der

---

natura corporea seu spatii non possit ad divinam naturam pertinere (sunt enim qui errant et cum Auctor [d. h. Descartes] tantum demonstret expresse, particularia corpora ad divinitatem non pertinere, putant hoc ipso liberum relinqui, corpus universe sumptum ad illam reducere). Nun folgt die Widerlegung: corpus etiam universum est res bruta, omni destituta cognitione: hic limitatio, hic imperfectio ejus est; et quidem summa imperfectio brutalitas est (l. c. III p. 383).

[23]) Vgl. Heereboord Hermen. Logica ed. 1660 p. 167: Quae est causa immanens? Quae producit effectum in se ipsa. Sic dicitur intellectus causa suorum conceptuum.

Natur, welche nämlich eine erste, außer dieser letzten liegende Ursache fordern sollte. Wenn der Körper in Ruhe ist, läßt der Tr. die Gegner argumentieren, so kann er unmöglich sich in Bewegung bringen. Da aber in der Natur Ruhe und Bewegung vorhanden sind, so müssen diese im letzten Grunde, notwendig von einer äußeren Ursache herkommen. Es ist wohl richtig, wirft darauf Sp. ein, daß, wenn der Körper ein durch sich selbst bestehendes Ding wäre (wenn er etwa mit der Natur lediglich übereinstimmen sollte und diese keine anderen Attribute hätte als Länge, Breite und Tiefe), dann in diesem Körper, wenn er in Ruhe wäre, ohne eine äußere Ursache wirklich keine Bewegung entstehen könnte; da aber die Natur, wie es dargetan worden ist, ein Wesen ist, das alle Attribute hat, so kann ihr nichts fehlen, um alles das hervorzubringen, was hervorzubringen ist.[24])

Es wird nicht überflüssig sein, hier noch einmal zu bemerken, daß, gleichwie die bis jetzt dargelegten Erörterungen, so auch die uns übrig gebliebene — die im § 17 stehende — als Verteidigung des bereits früher — im § 12 — erzielten Resultats anzusehen ist.[25]) Der Sinn des möglichen Einwandes, welchen Sp. hier zu bekämpfen hat, läßt sich nun in folgender Weise darstellen: es wurde oben gesagt, daß die Natur — gleich Gott — ein Wesen ist, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes in seiner Gattung unendlich vollkommen ist. Mit welchem Rechte aber,

[24]) Während die vierte Erörterung mit den Worten abbricht: „und damit, achten wir, sei alles genugsam beantwortet“ fährt diese fünfte fort: „doch wird hier ferner eingeworfen . . . . aber es ist uns leicht, hierauf zu antworten“; was die Vermutung zu berechtigen scheint, daß diese letzte Erörterung ein späteres Einschiebsel ist, welches etwa gegen tatsächlich stattgefundene Einwände seitens der Leser des Tr.s gerichtet ist. Sollte aber auch die hier angegebene — und niemals mehr bei Sp. auftretende Erklärung der Ursache der Bewegung nicht eben diejenige „aposteriorische“ sein, über die der Zusatz im neunten Kapitel spricht?“

[25]) Wenn Freudenthal betont, daß im ursprünglichen Texte des Tr.s die im § 17 enthaltene Auseinandersetzung vor dem § 12 gestanden haben sollte, da sie als eine unumgängliche für den Schluß, der im § 12 gezogen ist, sich erweise (Ztschr. f. Ph. 108 S. 277), so hätte er hiermit nur den ersten Anhang zu vergleichen, wo eine entsprechende Auseinandersetzung gar nicht angegeben wird, und dennoch derselbe Schluß, wie im § 12, (als Corrolarium) gezogen — um die Unhaltbarkeit seiner Behauptung zu erkennen.

könnte noch eingewendet werden, wurde hiermit die Natur als ein (einheitliches) Wesen bezeichnet? Denn die Attribute, welche in der Natur sind, haben miteinander keine Gemeinschaft — werden ein jedes ohne das andere klar und deutlich verstanden (wie es bekanntlich von Descartes in bezug auf Denken und Ausdehnung festgestellt worden war), so daß sie auch verschiedene Wesen sein könnten und die Natur demnach kein einheitliches Wesen. Man merke wohl: die Natur und nicht Gott. Denn nicht die Einheit Gottes ist für Sp. das Problem; sie ist ja vielmehr das Gegebene. Und wenn nun die Natur kein einheitliches Wesen sein sollte — dies würde gegen ihre Identität mit Gott, der einheitlich ist, streiten; wenn die Attribute, die in der Natur sind, verschiedene Wesen wären, so könnten sie nicht als Attribute Gottes betrachtet werden (ebenso wie z. B. die Ausdehnung, wenn sie teilbar wäre, nicht ein Attribut Gottes sein könnte).

Die Gründe sodann, welche uns gestatten, die Natur als ein einziges Wesen zu betrachten sind folgende:

Erstens, „weil wir schon früher [schon im ersten Kapitel] gefunden haben, daß es ein unendliches und vollkommenes Wesen sein muß, unter welchem [wie die Definition Gottes besagte] nichts anderes verstanden werden kann, als ein solches Wesen, von welchem alles in allem ausgesagt werden muß. Denn [wie wir bereits aus der Erklärung im ersten Zusatze gesehen haben] einem Wesen, welches einige Wesenheit hat, müssen Attribute beigelegt werden, und um soviel mehr Wesenheit man ihm zuschreibt, um soviel mehr Attribute muß man ihm zuschreiben; und folglich wenn das Wesen unendlich ist, so müssen auch seine Attribute unendlich sein; und eben dies ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen“. Hiermit will also Sp. nur den bereits dargelegten Gedankengang explizieren. Es war berechtigt, will er sagen, nachdem dargetan wurde, daß in der Natur unendliche in ihrer Gattung unendlich vollkommene Attribute sind, sie alle als ein einziges Wesen zu betrachten, da es schon früher festgestellt worden ist, daß es ein (wohl — einheitliches) vollkommenes Wesen gibt, welchem, weil es vollkommen ist, eben solche unendliche Attribute zugeschrieben werden müssen.

Die inhaltliche Vollkommenheit und Unendlichkeit, durch welche die Natur gleich Gott ist, bleibt also für Sp. der Hauptgrund für die Annahme ihrer Einheit.

Zweitens argumentiert er aus „der Einheit, die wir überall in der Natur sehen; denn wenn in dieser verschiedene Wesen wären, so könnte das eine mit dem anderen unmöglich sich vereinigen." D. h., erläutert der Zusatz, „wenn verschiedene Substanzen da wären, die nicht auf ein einziges Wesen bezogen würden, so wäre ihre Vereinigung unmöglich, weil wir klar sehen, daß sie durchaus keine Gemeinschaft miteinander haben — wie Denken und Ausdehnung, aus denen wir doch bestehen".

Die metaphysische Einheit der Natur — diejenige, welche hier Sp. zu beweisen hat — wird somit als die Vorbedingung der empirisch gegebenen Einheit („welche wir überall sehen") von ihm aufgestellt; als diejenige Bedingung, von welcher ausgehend es allein möglich ist, die Schwierigkeit aufzulösen, in der sich Descartes befangen fand: die Grundverschiedenheit von Denkendem und Ausgedehntem angenommen, die Möglichkeit ihrer Vereinigung dennoch zu erklären. Daß Denken und Ausdehnung durchaus keine Gemeinschaft miteinander haben, daß die Substanzen, welche in der Natur sind, wirklich verschieden sind — wird hier von Sp. somit nicht nur bestritten, sondern eben zur Begründung der Natureinheit benutzt. Denn während Descartes sich eigentlich mit der bloßen Bestätigung des Vorhandenseins einer Vereinigung und Wechselwirkung zwischen Körper und Seele begnügen mußte, ist diese Vereinigung vom Standpunkte der Lehre Spinozas, nach welcher alle verschiedene Substanzen, die in der Natur sind, auf ein einziges Wesen bezogen werden müssen, eine metaphysisch erklärbare und deduzierbare geworden.

So, um nur ein Beispiel dieser Deduktion im Traktate anzuführen, erklärt Sp. in II. c. 20, 4 die Vereinigung von Seele und Körper im Menschen: „Wir sagten . . . . daß, obschon die Natur verschiedene Attribute hat, dieselbe gleichwohl nur ein einziges Wesen ist, von welchem alle diese Attribute ausgesagt werden. Und damit haben wir auch gesagt, daß die denkende Sache auch nur eine einzige in der Natur ist, und diese ist in unendlichen

Ideen ausgedrückt, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind; denn wenn der Körper eine solche Modifikation erleidet, wie z. B. der Körper des Petrus und wieder eine andere, wie der Körper des Paulus, so entsteht hieraus, daß in der denkenden Sache zwei verschiedene Ideen sind, nämlich eine Idee des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Idee des Körpers des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht." Und auch die Möglicheit einer psychophysischen Wechselwirkung, welche bekanntlich der Tr. im Gegensatz zu der Ethik noch behaupten zu müssen glaubt, wird hiermit von Sp. als eine begreifbare erwiesen. „Da ist es dann keine Schwierigkeit" lautet der Zusatz zu der eben angeführten Stelle, „wie dieser eine Modus auf den andern wirkt: denn er tut es als Teil eines Ganzen, weil die Seele nie ohne den Körper, noch der Körper ohne die Seele gewesen ist" (dagegen nach Descartes: saltem per divinam potentiam mens esse potest sine corpore, et corpus sine mente. Rat. m. geom. prob. Pr. 4).

(Schluß folgt.)

---

# VII.

# Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy.

By

Prof. **W. A. Heidel**, Wesleyan University, Middletown, Conn., U. S. A.

I.

Strange as it may seem, this important theme appears never to have been treated fully, though the literature of Greek philosophy, ancient and modern, abounds in definite references or vague allusions to it. The Greek terms applied to such change are the nouns ἀλλοίωσις or ἑτεροίωσις and their cognates. The latter, though occurring only once in Aristotle,[1] is probably the older term. In general, ἀλλοίωσις is the word that stands for a definite conception; and hence in the following discussion it will be used alone, though the two nouns are essentially synonymous.

Broadly speaking, ἀλλοίωσις signifies change; more specifically, change of aspect or quality. In itself it predicates nothing of the mode or process by which a given object, of whatever description, ceases to have one character and takes on another. Oftentimes the writer who employs the term manifestly has no clear and distinct idea to express; and it is not impossible that certain of the earliest philosophers had given the subject no thought. But

---

[1]) *Phys.* 217b 26. The word occurs as early as Melissus. The verb ἀλλοιοῦν stands in Heraclitus, fr. 67 (Diels), but I incline to think it due to a later redaction, such as appears not unfrequently in Heraclitus. Zeller would have us think that it stands in a verbatim citation of Anaxagoras by Aristotle *Gen. et Corr.* 314a 15. But see n. 110, below. Heraclitus uses μεταβάλλειν and μεταπίπτειν. The latter verb occurs also in Melissus. The verb ἀλλοιοῦται occurs in [Hippocr.] *de Victu* (see n. 79), but the date of this tractate is too uncertain to yield satisfactory evidence.

it is evident that in general ἀλλοίωσις is employed by the later Greek writers on philosophy in the sense which it bears in Aristotle's works.

Plato, whose free coinage of philosophical terminology is well known, was apparently the first to use the word in a signification definite enough to entitle one to speak of it as a technical term. At all events, the manner in which he introduces the distinction between φορά and ἀλλοίωσις suggests a conscious innovation.[2]) But even he does not define the mode of effecting this kind of change, except in so far as the object is said to remain in the same place — which is indeed the point of distinction as against φορά — and elsewhere he employs the term with a certain indefiniteness, except when he refers to change of character by recomposition.[3])

Aristotle, likewise, at times speaks rather vaguely of ἀλλοίωσις, as if it could denote any qualitative change whatsoever; generally, however, the word bears a well-defined meaning. He says that *it is found whenever, — the sensible substrate remaining the same, — the substance changes in respect of its qualities, which are either*

---

[2]) *Theaet.* 181 B foll., speaking of the flowing philosophers, he suggests that their dictum πάνταρεῖ embraces not only motion of translation (φορά) but also ἀλλοίωσις — ὅταν ᾖ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, γηράσκῃ δέ, ἢ μέλαν ἐκ λευκοῦ ἢ σκληρὸν ἐκ μαλακοῦ γίγνηται, ἤ τινα ἄλλην ἀλλοίωσιν ἀλλοιῶται. Cp. *Parm.* 138 B foll. ὅτι κινούμενόν γε ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν· αὗται γὰρ μόναι κινήσεις. The passage relates ἀλλοίωσις to ποιεῖν and πάσχειν, and the tone is more dogmatic. *Theaet.* 157 B and *Parm.* 162 B — 164 B ἀλλοίωσις is used (in quasi-Heraclitic terms) as equivalent to θάνατος; cp. also *Legg.* 894 E. How Plato would have us think of ἀλλοίωσις in Heraclitus is clearly indicated *Theaet.* 152 D foll. See below, n. 15.

[3]) *Repub.* 380 E — 381 D Plato uses the term of changes of form as well as of character. There is latent, however, the same reference to the Eleatic protest against multiplicity, implied in all change, as in Parm. 138 B foll. *Repub.* 454 C ἀλλοίωσις is indefinite, merely opposed to ὁμοίωσις. *Tim.* 45 D, after appropriating Empedocles's theory of vision, as based on the interaction of like and like, Plato explains the failure of sight by night as due to ἀλλοίωσις of the fire emitted by the eye, caused by the unlikeness to it of the air devoid of fire. *Tim.* 82 B ἀλλοιότητες are changes in character due to recomposition of the four (Empedoclean) elements. *Crat.* 418 A refers to change of meaning in a word. *Phaedo* 78 D ἀλλοίωσις is opposed to that which has only one character (μονοειδές). Cp. *Legg.* 648 E, where deterioration is implied, as in *Repub.* 380 E foll.

*contrary or neutral.*[4]) He thus distinguishes ἀλλοίωσις from such changes as are effected by transformation, by addition, by subtraction, or by composition.[5])

This statement would seem to be sufficiently explicit. Never theless many difficulties arise when one inquires just what changes shall be regarded as involving ἀλλοίωσις. Thus one is not a little surprised to find that Aristotle so considered the process of rarefaction and condensation,[6]) whereas we are accustomed to regard it as a purely quantitative change, the alteration being such as a given mass undergoes in occupying more or less space.[7])

---

[4]) *Gen. et Corr.* 319b 10 ἀλλοίωσις μέν ἐστιν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσιν, ἢ ἐναντίοις οὖσιν ἢ μεταξύ.

[5]) *Phys.* 190b 5 γίγνεται δὲ τὰ γιγνόμενα ἁπλῶς τὰ μὲν μετασχηματίσει, οἷον ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ, τὰ δὲ προσθέσει, οἷον τὰ αὐξανόμενα, τὰ δ' ἀφαιρέσει, οἷον ἐκ τοῦ λίθου ὁ Ἑρμῆς, τὰ δὲ συνθέσει, οἷον οἰκία, τὰ δ' ἀλλοιώσει, οἷον τὰ τρεπόμενα κατὰ τὴν ὕλην. Thus ἀλλοίωσις is allotropy, to use a modern chemical term.

[6]) This is evident from many passages. One will suffice: *Phys.* 246a 6 ἀλλὰ γίνεσθαι μὲν ἴσως ἕκαστον ἀναγκαῖον ἀλλοιουμένου τινός, οἷον τῆς ὕλης πυκνουμένης ἢ μανουμένης ἢ θερμαινομένης ἢ ψυχομένης. The kinds of change are significant; for with Anaximenes, and the early Greek thinkers generally, rarefying and warming, condensing and cooling, are synonymous. That the process was called 'rarefaction and condensation' rather than 'warming and cooling' shows what aspects of the phenomena most impressed these philosophers. With Aristotle the emphasis was clearly reversed.

[7]) This point of view was indeed quite familiar to Aristotle himself, as *Categ.* 10a 16 καὶ κατὰ τὴν μορφὴν δὲ ἕκαστον ποιόν τι λέγεται. τὸ δὲ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον δόξειε μὲν ἂν ποιόν τι σημαίνειν, ἔοικε δὲ ἀλλότρια τὰ τοιαῦτα εἶναι τῆς περὶ τὸ ποιὸν διαιρέσεως· θέσιν γὰρ μᾶλλόν τινα φαίνεται τῶν μορίων ἑκάτερον δηλοῦν. πυκνὸν μὲν γὰρ τῷ τὰ μόρια σύνεγγυς εἶναι ἀλλήλοις, μανὸν δὲ τῷ διεστάναι ἀπ' ἀλλήλων. *De Caelo.* 299b 7 ἔτι εἰ τὸ μὲν βαρὺ πυκνόν τι, τὸ δὲ κοῦφον μανόν, ἔστι δὲ πυκνὸν μανοῦ διαφέρον τῷ ἐν ἴσῳ ὄγκῳ πλεῖον ἐνυπάρχειν. The opposition of δόξειε and ἔοικε in the first passage may be significant, if the former verb, as is frequently the case, alludes to traditional views, while the latter expresses Aristotle's own opinion. It would then appear that Aristotle believed he was reflecting the opinions of predecessors (see n. 6), in making the distinction between the rare and the dense qualitative, whereas he himself held it to be quantitative. I hope to make it probable that the φυσικοί shared Aristotles own view, and that their doctrine was misunderstood.

In another passage[8]) he speaks of this process as the source of all qualities that are subject to ἀλλοίωσις. Again, we are informed that increase[9]) necessarily involves ἀλλοίωσις, and the same would seem to be true of freezing and of crystallization in general, which we should regard as changes in form or structure.[10]) The

---

[8]) *Phys.* 260b 7 ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων (= παθῶν, cp. *Met.* 1022b 15 foll.) ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις· καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσιν καὶ ἀραιότητες εἶναί τινες. πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ᾽ ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. Here once more δοκοῦσιν and λέγεται indicate that Aristotle believes he is reflecting the philosophical tradition. The passage is interesting also for other reasons. It appears to state discursively what the early physiologers perceived naïvely, viewing the process as the natural sequel of the κίνησις ἀΐδιος; for Aristotle is trying to prove that motion of translation is the original form of change, and that the original form of φορά is the circular, because (as returning upon itself) it is continuous. The ideas are ancient; cp. Alcmaeon's explanation of man's mortality Arist. *Probl.* 916a 33, and Heraclitus, fr. 103 with Diels's note on Parmenides 3, 1 in Parmenides Lehrgedicht, p. 66 foll. In our passage Aristotle had in mind the notion of a δίνη almost universally held by the early philosophers.

[9]) *Phys.* 260a 29 ἀδύνατον γὰρ αὔξησιν εἶναι ἀλλοιώσεως μὴ προϋπαρχούσης· τὸ γὰρ αὐξανόμενον ἔστι μὲν ὡς ὁμοίῳ αὐξάνεται, ἔστι δ᾽ ὡς ἀνομοίῳ. τροφὴ γὰρ λέγεται τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον. προσγίνεται δὲ πᾶν γινόμενον ὅμοιον ὁμοίῳ ἀνάγκη οὖν ἀλλοίωσιν εἶναι τὴν εἰς τἀναντία μεταβολήν. I do not know whose opinion (cp. λέγεται) Aristotle here thinks to reproduce: but it is his familiar doctrine of nutrition by 'assimilation'. We here meet for the first time Aristotle's deep-rooted preconception, expressed in the last clause, that wherever there is a change from one state to its contrary, there is ἀλλοίωσις. We shall find hereafter how this assumption vitiated the account of sense — perception in their predecessors as given by Aristotle and Theophrastus. The play of contraries in ἀλλοίωσις is recognized in the definition, above, n. 4.

[10]) Prantl, Aristoteles Acht Bücher Physik, Leipzig, 1854, p. 519, speaking of *Phys.* 246a 1 foll. says: „Es ist merkwürdig, wie hier und in dem Folgenden wieder bloß sprachlich-grammatisch argumentirt ist, so daß der ganze Erfolg des Beweises eigentlich nur eine Rectificirung des Sprachgebrauches ist, abgesehen davon, daß hier selbst inhaltlich das Bedenken bleibt, daß die Formirung und Gestaltung nur vom menschlich-künstlerischen Bilden gilt, denn die nach Arist. doch gewiß qualitative Aenderung des Gefrierens und Krystallisirens in den Naturgebilden bringt eine von ihr untrennbare Modifikation der Gestaltung mit sich; wo hört dann die ἀλλοίωσις auf?“ Prantl's perplexed and somewhat impatient question will, I am sure, be echoed by every student of the problem. The difficulty, as regards Aristotle, is enhanced by the fact that he often speaks from what he assumes to be the point of

fact that ἀλλοίωσις, as conceived by Aristotle, thus manifestly involves notions which are not coincident with modern conceptions of qualitative change, makes it imperative to examine the records of the pre-Socratics, to determine just what they may have had in mind in speaking of such alterations as we call qualitative. For we surely have no right to assume that they approached the problem with the same presuppositions as we of modern times.

In the ancient accounts there appear two modes of conceiving what takes place when an object alters its character. One of these is technically known as ἀλλοίωσις: the other is called μίξις or κρᾶσις.[11]) Of the first of these modes we have already spoken; but we need to consider it more narrowly, in order to discover whether its implications are such as to fit into pre-Socratic thought.

The term ἀλλοίωσις, in the Aristotelian sense, implies a hard and fast definition of identity and difference, with the identity residing in an unchanging essence, while the differentiae relate to the nonessential or accidental. Of these two pairs of ideas, the first — viz. identity and difference — received a distinct formulation only in consequence of the Eleatic dialectic; the second pair — viz. essence and accident, or substance and attribute — is a product of logic, as it was developed by Plato and Aristotle on the foundations laid by Socrates in his quest for general and universally valid definitions.[12]) That a conception of such complexity cannot be reasonably sought among the pre-Socratics need hardly be proven by further arguments.

---

view of his predecessors, whereas he is in many cases unconsciously importing his own conceptions into spheres quite alien to them. Some of these cases can be proven beyond a peradventure, namely in regard to the so-called minute philosophers: in other cases the proof is necessarily somewhat less exact.

[11]) The pre-Socratics do not appear to have distinguished between these terms as did Aristotle and the Stoics in later times.

[12]) See Arist. *Met.* 1078$^b$ 17 foll. The definitions of Democritus and the Pythagoreans were not based on this procedure. Indeed, all the definitions of concrete things known to us from the pre-Socratics have regard, like those of Empedocles, to the composition of the substance: in other words, their definitions are chemical formulas.

But it may be objected that this conclusion proves nothing, as Aristotle in this instance, as in so many others, is only defining with undue precision a conception which in the minds of his predecessors was rather indefinite. The objection deserves consideration: but the real question is whether the mode of change, however vaguely conceived by the early philosophers, was actually in essential points like that which Aristotle called ἀλλοίωσις. The difficulty — I had almost said the impossibility — of conceiving such a process, except on the basis of the presuppositions above detailed, is such that I believe no one who squarely faces the question will answer it in the affirmative. This alternative once rejected, we must look to the mode known as μίξις, unless, indeed, we are to suppose that the early Greeks may have had in mind nothing more definite than the mysterious 'sea-changes', to which their marine divinities were in the mythology thought to be subject, or those equally miraculons transformations of the prodigies, such as the conversion of a cock into a hen. Only an utter want of evidence tending to establish a more rational view could justify one, it would seem, in having recourse to so unphilosophical and, for the Greek philosophers, so unlikely a conclusion.

Turning now to the rival conception — that of μίξις —, we may say that the term denotes all forms of composition, decomposition, and recomposition. There is, to be sure, a sense in which μίξις implies the existence of elements unitary, homogeneous and eternal, as the possible ingredients of composition. If this was the only sense in which the term could be fitly employed, they might be in the right who hold that this mode of change is not to be found before Empedocles and Anaxagoras;[13]) for, in that case, the notion would involve the same definite view of unity (identity) and difference which we have seen to be neccessarily involved in the conception of ἀλλοίωσις. And this definition was the outcome of the Eleatic dialectic concerning the One. It would be as unreasonable to seek such a view among the Ionians as as it would be to expect

[13]) Parmenides (fr. 8, 54 foll. and fr. 9) represents his elements (Light and Night) in the same terms as Empedocles his Love and Strife (fr. 17, 20) and his four elements (fr. 17, 27).

to find there Aristotle's own μίξις, regarded as chemical combination involving ἀλλοίωσις.[14])

But, fortunately, these are not the only presuppositions on which μίξις is possible. Indeed, the passages in which change of quality is attributed to μίξις are almost as numerous as those in which it is explained by ἀλλοίωσις. The practice of altering the character of a thing by admixture of something else is so simple and so primitive that there is no difficulty about assuming it for any period of human history above that of the veriest brute savagery. No assumption as to ultimate elemental characters need be made: any pronounced character, even though it be itself the product of a previous mixture, will serve the ends of such composition.

It is in this sense that Plato represents Socrates as maintaining that all the philosophers, excepting Parmenides,[15]) agree in deriving things from motion and composition.[16]) As this position, which I regard or essentially true, differs widely from that held quite generally by historians of Greek thought, it may be in order to pause long enough to indicate in the most summary way the grounds for this belief.

The real issue here concerns two principal points. First, what were the historical antecedents of the molecular theory of matter? Second, just what was implied in the monism of the Ionians? Everything depends on the answers given to these questions.

First, then, as to the molecular constitution of things. To my mind, this theory is the outgrowth of the observation of those

---

14) See Joachim, *Aristotle's Conception of Chemical Combination*, in The Journal of Philology, vol. XXIX. no. 57, p. 72, foll.

15) This refers, of course, to his denial of multiplicity and change in 'Truth'; but is it not significant that, in his 'Opinions of Men' he made a large use of composition?

16) *Theaet.* 152 D ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, κτλ. It will not do to except all of his predecessors with Parmenides. The 'Opinions of Men' and Heraclitus sufficiently indicate the point of view. There is μίξις here, both of the vaguer sort, and of the more definite kind (represented by Empedocles), with fully defined elemental substances.

meteorological phenomena commonly called evaporation (ἀναθυμίασις) and precipitation. It is clear that the appearance of the sun 'drawing water' early impressed the Greek thinkers. Theophrastus refers to this phenomenon to explain Thales's assumption that all is water.[17]) From Anaximander onward every philosopher of importance made a large and growing use of this conception for the explanation of things. Now this familiar process of evaporation and precipitation contained in embryo the large operations of nature as they were gradually formulated in the course of time. First, it afforded an example of the diminution of one body and the enlargement of another by increments individually beyond human ken. It thus became the type of 'effluences' of all sorts, and the upward course of the vapors and the downward return of the precipitates exemplified the way up and down. Here also we are to find the meaning of rarefaction and condensation, with their synonyms heating and cooling. By evaporation air and fire encroach upon water and earth, and by precipitation water and earth encroach upon air and fire. Thus one typical form of existence (element, if you please) 'changes' into the other. These 'elements' may mix either in this sublimated form or else in a more palpable form as when the sea drenches the sand on the shore, only to retire presently and leave it dry. It is a far cry from this simple conception to the elaborate theories of Empedocles or Democritus; but it is a case of 'old instincts hardening to new beliefs', as Lowell says.

Our second question concerns the implications of monism as held by the Ionians. Historians ancient and modern seem unable to conceive of the change of one element into another except as necessarily involving ἀλλοίωσις. Aristotle of course took this view; but this need not daunt us as he was manifestly drawing a logical inference rather than stating a certain fact supported by documen-

---

[17]) Aët. I. 3. 1. It is clear that Theophrastus was merely amplifying Arist. *Met.* 983b 18 foll., and referring the words αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν to the cosmic process of evaporation and the production and replenishment of fire from water by means of it.

tary evidence.[18]) It is not enough to show that such a conclusion must follow, unless one can likewise prove that both the premises were known and acknowledged by these early thinkers. Such proof has never been offered and it is hardly too much to say that it never will be offered. Besides, Aristotle's testimony here will appear even more discredited when it is seen that he tried, by the most inexcusable reinterpretation, to father upon Anaxa oras this same doctrine, in spite of the clearest evidence that the philosopher did not and could not entertain it.[19]) Aristotle clearly discloses the grounds for his inference, viz. the assumption that the Ionians had strictly defined the unity and self-identity of the elemental substance, the express condition of his doctrine of ἀλλοίωσις.[20]) The attentive student of Greek thought can hardly

---

[18]) *Gen. et Corr.* 314ᵃ 8 ὅσοι μὲν γὰρ ἕν τι τὸ πᾶν λέγουσιν εἶναι καὶ πάντα ἐξ ἑνὸς γεννῶσιν, τούτοις μὲν ἀνάγκη τὴν γένεσιν ἀλλοίωσιν φάναι καὶ τὸ κυρίως γιγνόμενον ἀλλοιοῦσθαι· ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἑνὸς τιθέασιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τούτοις δὲ ἕτερον. καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι. *Ibid.* 314ᵇ 1 τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἑνὸς πάντα κατασκευάζουσιν ἀναγκαῖον λέγειν τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν· ἀεὶ γὰρ μένειν τὸ ὑποκείμενον ταὐτὸ καὶ ἕν· τὸ δὲ τοιοῦτον ἀλλοιοῦσθαί φαμεν· τοῖς δὲ τὰ γένη πλείω ποιοῦσι διαφέρειν τὴν ἀλλοίωσιν τῆς γενέσεως· συνιόντων γὰρ καὶ διαλυομένων ἡ γένεσις συμβαίνει καὶ ἡ φθορά. διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι φύσις οὐδενός ἐστιν, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων. ὅτι μὲν οὖν οἰκεῖος ὁ λόγος αὐτῶν τῇ ὑποθέσει οὕτω φάναι, δῆλον, καὶ ὅτι λέγουσι τὸν τρόπον τοῦτον· ἀναγκαῖον δὲ καὶ τούτοις τὴν ἀλλοίωσιν εἶναι μέν τι φάναι παρὰ τὴν γένεσιν, ἀδύνατον μέντοι κατὰ τὰ ὑπ' ἐκείνων λεγόμενα.

[19]) More will be said below concerning this effort of Aristotle's to make a place for his favorite conception of ἀλλοίωσις in the systems of Anaxagoras, Empedocles and Leucippus. Here it is enough to note that he is compelled to do violence to their definitely expressed opinions to do so.

[20]) See n. 17 and the definition of ἀλλοίωσις, n. 4. Cp. *Met.* 983ᵇ 6 τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων (Who will suppose that Aristotle had any such definition of an element from the Ionians?), καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σῳζομένης . . . τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν. The most casual reader will observe

fail to see that Aristotle is pressing too much the conception of unity as held by the Ionians. The thought that unity or identity excludes difference is the contribution of the Eleatics. Had Thales and Anaximenes had this notion, they would have denied change outright, as did Parmenides. The distinction between essence and attribute was not yet current.

Furthermore we are not to assume, as historians ancient and modern are prone to do, that the Ionians emphasized the same characteristics of the 'elements' as first occur to our minds. For example: When Heraclitus and Democritus spoke of the soul as fire, did they think first of the heat of fire, or of some other property? Did Lucretius do justice to Heraclitus, when he urged the objection that, on his theory, the only differences effected in the elemental fire by its condensation or rarefaction would he expressible in degrees of temperature?[21]) To ask such a question is to answer it. When Anaximenes and Heraclitus, to mention only two names, chose these terms to denominate the process of differentiation, they gave unmistakable tokens of their deliberate intention: which clearly was to regard all other differences in things as subordinate and incidental to variations in density. So much once granted, there would seem to be left no basis for the assumption of such ἀλλοίωσις as Aristotle thought to discover in these early systems.

Early as we find this conception emerging, I incline to think that the notion of difference consisting in the relative degree of density is not original, but that it is one of the first generalizations from the phenomena of evaporation and precipitation. It may be doubted whether this notion ever stood alone as the means of accounting for the varieties of concrete things, unless this holds true of the system of Diogenes of Apollonia. It is not necessary to descant on the historical significance of this conception, as leading directly to the ultimate assumption that the essential properties of things are the properties of mass. But, taken by itself, it does

---

that Aristotle supposes Thales's 'element' defined as precisely as Empedocles's. It need hardly be said that this supposition affords a weak foundation for a theory of changes.

[21]) Lucretius I. 650 foll.

not account for the distinctive features of such systems, say, as those of Empedocles, Anaxagoras, and Leucippus, who attributed differentiation to composition and relegated rarefaction and condensation to a markedly inferior position.

What are we to say of this thought that things change their characters by recomposition? Some would have us think that it was a theory contrived to meet the fatal objections of Parmenides to the doctrine of ἀλλοίωσις. My discussion of the question thus far must have shown that I cannot accept this view. It is common to say that the difficulties raised by the Eleatics in regard to the One and the Many in predication were in large measure due to the substantive character attributed to the copula. There is, no doubt, much truth in this contention; but it does not touch the heart of the matter. The difficulty, as I conceive it, is with the predicate even more than with the copula. In other words, the predicate, whether noun or adjective, was regarded as substantive. What is implied in this assumption?

The question at issue is, in the last analysis, whether primitive man conceived of qualities as abstract, or as material constituents or ingredients of things. The only phrase in Parmenides which relates to change of quality is διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν (fr. 8, 41). One has only to consider the meaning of χρώς, χροιά and χρῶμα (signifying the surface as much as the color) and the verbs that go with these nouns to express change — διαμείβειν, ἀμείβειν, ἀλλάσσειν — all of which suggest *exchange*, to see that color is no abstraction; as indeed it would be surprising if so remote a conception should be found to be original. When Shakespeare said "Youth's a stuff will not endure", he used an expression that is true to primitive notions, as we meet them in such statements as that in *Proverbs* 27, 22 "Though thou shouldest bray a fool in a mortar among wheat with a pestle, yet will not his foolishness depart from him". Here folly is evidently thought of as an admixture, like the soul according to Epicurus, a σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον. When, therefore, we find Empedocles, Anaxagoras and the Atomists taking this view of qualities, it is certainly more reasonable to suppose that they

are merely adapting an old notion to the needs of philosophy than to believe this a newly contrived hypothesis to meet the objections of Parmenides. The dialectic of the Eleatic did compel a revision of previous views; but this revision was in the nature of a clearer definition of the process and of a sharper formulation of the elemental characters, in accordance with the assumed nature of the truly 'existent', as unchangeable and homogeneous, which terms are practically synonymous.

## II.

We have now tarried among these general considerations quite long enough, and must turn to the several pre-Socratic philosophies to weigh the claims of ἀλλοίωσις made in regard to them by Aristotle and the doxographers.

It is clear that Aristotle attributed ἀλλοίωσις, in his sense, to Thales and all the monists.[22] The doxographers followed him, and added a conception of composition, likewise involving ἀλλοίωσις, that is strictly Aristotelian.[23] It would be futile to discuss the matter in respect to Thales, of whose opinions in detail we know next to nothing.

Anaximander presents an interesting problem, because Aristotle and Theophrastus, our most important witnesses, are not agreed on the chief point. We cannot here discuss the matter exhaustively, but there are three subjects that require consideration: (1) the conception of the Ἄπειρον; (2) the meaning of ἔκκρισις or ἀπόκρισις; (3) the nature and function of the κίνησις ἀίδιος.

(1) As regards the Ἄπειρον, Aristotle[24] would have us think that it was either a mixture or something very like it: in other

---

[22]) See nn. 17 and 19.

[23]) Aët. I. 17 (περὶ μίξεως καὶ κράσεως) Plutarch says οἱ μὲν ἀρχαῖοι [Stobaeus Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ κράσεις εἶναι] τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ᾽ ἀλλοίωσιν. For Aristotle see *Gen. et Corr.* 328b 22 ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις, and p. n. 13.

[24]) *Phys.* 187a 20 οἱ δ᾽ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ᾽ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. We may grant (with Zeller, I. 203, 2) that the similarity in doctrine between Anaximander on the one hand and Empedocles and Anaxagoras on the other is

words, it was not wholly homogeneous. Theophrastus, on the other hand, regarded it as an unitary, indeterminate substance.[25]) Zeller judiciously concludes that Anaximander merely failed to define the qualitative character of the Ἄπειρον,[26]) being chiefly concerned about its spatial infinitude. How much truth there is in this view will presently appear.

(2) The important fact in regard to Anaximander is that he had a definite view of the process of differentiation: there is no doubt that he spoke of it as ἔκκρισις or ἀπόκρισις. And Aristotle clearly acknowledges the affinity of this process with the winnowing and sifting of like to like out of the πάντα ὁμοῦ of Anaxagoras and Empedocles.[27]) Take what view of the matter we will, it is impossible to think of these processes, historically related as antecedent and consequent, otherwise than as essentially alike. If there is a difference, as not improbably there is, it would seem most reasonable to seek this difference in a greater degree of definiteness as to method and presuppositions in the later systems.

Now, if we inquire just what Anaximander had in mind, the most plausible answer appears to be this: He held the naïve opinion that a substance — say the Ἄπειρον — may possess various 'qualities', and that these qualities are really in that object in the form of ingredients, possibly so confused and blended that none assumes

---

remote, and (with Döring, *Gesch. der gr. Philos.*, I. 32) "daß er die Bezeichnung 'Gemisch' nur für die Fassung des Urzustandes des Stoffes bei Empedokles und Anaxagoras gebraucht"; but it is indisputable that Aristotle represents their conceptions as essentially similar or parallel, and that the point of comparison is in the word μῖγμα. We may well believe that Aristotle did not attribute to Anaximander "ein Gemenge verschiedener, ihre qualitativen Unterschiede in der Mischung festhaltender Stoffe" (Zeller), in the sense of true elements, without concluding that he thought of the Ἄπειρον as qualitatively indeterminate.

[25]) Diels, *Dox.* 479, 12 μίαν φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος. We should note here in passing, what will be more clearly shown below, that these words occur in a passage which is strongly under the influence of Aristotle's violent reinterpretation of Anaxagoras and does justice neither to him nor to Anaximander.

[26]) Zeller, I. 216.

[27]) See n. 23.

a considerable prominence. The theogonic conception of a Chaos would suggest so much. This view is amply confirmed by Aristotle's phrase ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας[28]) τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, if we take the words in the sense they must have borne for Anaximander, rather than with the suggestions they had for Aristotle,[29]) who is notoriously prone to read his own thoughts into the words of his predecessors.

(3) We have seen that Aristotle distinctly associated ἔκκρισις with the winnowing of like unto like assumed as the initial cosmic process by Empedocles, Anaxagoras, and the Atomists. Yet

---

[28]) It may not be out of place at this point to suggest that the notion of qualities 'inhering' in substances is probably a 'survival' of the conception of a quality, viewed as a physical constituent, present in an ἄθροισμα. This is the meaning of μετέχειν and παρεῖναι in the pre-Socratics; whereas in Plato μέθεξις and παρουσία represent the doctrine of logical realism for which things *participate* in Ideas. The primitive notion of a thing is that it 'contains' certain qualities, the point of view being purely physical. The logical, or psychological view is that a quality is one of the 'meanings' of a 'thing', both 'thing' and 'meanings' being constructs growing out of certain interests directed to the realization of ends. On this view 'inherence' is meaningless and constitutes no problem. But in the transition from the physical to the psychological conception of qualities and things, a blending of the two points of view took place. The general stock of like 'stuff' of which a thing partakes in virtue of containing that quality, is converted into an Idea, half abstract and half concrete; and at once there arises the problem of relating the thing, as concrete, with the Idea, as abstract, and of relating the Ideas among themselves. This problem was to be solved only by a complete abandonment of the physical point of view with its implications. Aristotle was as much under the spell of the old conception as was Plato: his importation of the distinction between potentiality and actuality raised a false issue and retarded the solution.

[29]) There are two that we may mention: (1) The word ἐναντιότητες involved for Aristotle a hint of the elements (worked out by Simpl. *Phys.* 150, 24) and also of ἀλλοίωσις, every change from one thing to its opposite or from a neutral μεταξύ to contrarieties having for Aristotle that implication (see n. 4). (2) Aristotle, no doubt, thought of the inherence of the contrarieties in the Ἄπειρον as 'potential'; but this conception cannot apply to Anaximander. That the latter did speak of inherence, however, is clear from the fact that he spoke of ἔκκρισις. The reference to unity (ἐκ τοῦ ἑνός), which may be Aristotle's contribution, would not prove the contrary even if it belonged to Anaximander; for even Empedocles fr. 17 used unity in this lax sense. The attempt to father the Eleatic One upon Anaximander, Empedocles, and Democritus (see below, nn. 105, 107, 123) created the illusion of ἀλλοίωσις.

quite without such a hint from Aristotle, the conclusion would inevitably follow from any intelligent reading of pre-Socratic thought for ἔκκρισις, ἀπόκρισις and διάκρισις always bear more or less definitely this acknowledged sense. But Aristotle doubtless supposed this change to involve ἀλλοίωσις,[30]) whereas Simplicius, whether of his own accord or, as I prefer to think, on the authority of Theophrastus, asserts the contrary, explaining the process of ἀπόκρισις by the operation of the everlasting motion.[31]) In this matter we must take our stand with Simplicius.

It is difficult to say just what was the nature of this everlasting motion. Some prefer to think of it as mysterious and vital, as opposed to mechanical, because it is associated with the hylozoic or hylopsychic principle;[32]) but there is no reason to think that there was any such distinction recognized. Aristotle also regarded the world as a ζῷον; yet the operations within his cosmos are all mechanically conditioned. Why should we think otherwise of Anaximander? We do not know whether he distinguished between a primordial motion, obtaining in the universe at large, and a secondary motion operating in the cosmos; yet this would seem improbable in so early a thinker. However, the notion of a circular motion of the world included within the stellar sphere is so imme-

---

[30]) See n. 28. (1). Many moderns take this view, as *e. g.* Döring, I. 32 foll., who speaks of ἐκκρίνεσθαι in *Phys.* 187a 20 as "die qualitative Weitergestaltung aus dem Unbestimmten ins Bestimmte", and again he says "es hat sich [das Kalte] durch qualitative Veränderung in sie [Erde, Luft, Wasser] verwandelt".

[31]) Diels, *Dox.*, 476, 8 οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως. διὸ καὶ τοῖς περὶ Αναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν. While Simplic. here refers only to Arist. *Phys.* 187a 20 foll., the dependence of his statement on Theophrastus is not unlikely. Aristotle says nothing of the αἴδιος κίνησις, whereas Simplicius's further statements, in this connection, touching Anaximenes and Diogenes, are, as I think rightly, ascribed by Diels to Theophrastus. In regard to Anaximenes the reference to κίνησις αἴδιος is explicitly made, and it seems to me to be made implicitly also of Diogenes. Aristotle's belief that all before Anaxagoras had failed to postulate an ἀρχὴ τῆς κινήσεως (as distinct from the material principle) kept him from seeing the true relation of things; whereas Theophrastus seems to have emphasized this factor.

[32]) See *e. g.* Döring, I. 33.

diately suggested by the naïve view of nature[33]), and is withal so entirely in harmony with the cosmology of Anaximander,[34]) that the unbiased student must be led to believe that our philosopher had this in mind when he spoke of the everlasting motion. Such, at any rate, is the agency recognized by later thinkers who adopted the notion of a cosmic 'winnowing' by which the world of particular things arises.

The philosophy of Anaximenes, though perhaps less captivating to the modern imagination, differs from that of Anaximander chiefly in the direction of a more precise definition, undertaken in the interest of true science. The vague Ἄπειρον comes to be viewed as Air infinite in extent: as Air, its character is determined; but this does not imply absolute homogeneity. Indeed, it might be guessed that the predecessor of Parmenides, while tending toward greater precision, did not effect the synthesis of the ἕν and the ὅμοιον, which constituted the central thought of the Eleatics; but the nature of the process of differentiation proves beyond question the essential inequalities in distribution of the elemental Air.[35]) For Anaximenes called this process rarefaction and condensation, resulting, like Anaximander's ἔκκρισις, from the everlasting motion.[36])

---

[33]) See Arist. *de Caelo* 295ᵃ 10 foll. I do not adduce this as proof of the views of Anaximander, though I consider the argument of Zeller (I. 219, 2) against such an application of the passage as one of the most extraordinary feats of misapplied special pleading that I have ever met. See above, n. 8.

[34]) The importance which he attached to evaporation in the separation of the *maxima mundi membra* and their respective positions in the world can hardly be otherwise explained. See my article, The δίνη in Anaximenes and Anaximander, in Clasical Philology, Vol. I., No. 2.

[35]) Hippolytus, Diels, *Dox.* 560, 16 τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος (*i. e.* most evenly distributed, with least πίλησις) ᾖ, ὄψει ἄδηλον (as in atmospheric air), δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. These changes are all incident and equivalent to changes in distribution consequent on motion. Cp. nn. 140 and 141.

[36]) Simplic., Diels, *Dox.* 477, 4 κίνησιν δὲ καὶ οὗτος (as well as Anaximander, see n. 30) ἀίδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι. *Ibid.* 1 διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας, καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων.

The evidence here that this motion, within the cosmos, is the familiar vortex is entirely satisfactory.[37])

We have already observed that Aristotle regarded this process of rarefaction and condensation as involving ἀλλοίωσις;[38]) it remains for us to inquire whether he was justified in his thought of Anaximenes. To support his view it would be necessary to show, not only that such a conclusion would follow from the assumptions of Anaximenes, but also that the philosopher was aware of the implications of his doctrine. This, however, it seems impossible to prove.[39]) On the contrary, it was clearly the purpose of Anaximenes to represent the method of differentiation as mechanical, and there is no hint of a chemical doctrine of allotropism conditioned by purely physical states. The assumption of inequalities in the elemental Air shows that it was not conceived either as qualitatively neutral or as qualitatively homogeneous to a degree making it necessary to account for the emergence of properties otherwise than as incident to extension or compression. Indeed, the whole development of Greek thought tends to show that what we call 'secondary' qualities (as a result of that very course of thought) were esteemed *negligible* in the account of nature's operations. Hence we may safely conclude that Anaximenes, who was most distinctly the forerunner of this theory, had no such conception as that of ἀλλοίωσις. Simplicius distinctly connected the process of rarefaction and condensation with the sifting and winnowing of like to like,[40]) which we have met in a rudimentary form in

---

[37]) The evidences may be found in Zeller I, 245, 2, 246, 3, who accepts them with seeming reluctance. Zeller (I. 242, 4) is quite right in rejecting the circular motion of the infinite Air assumed by Teichmüller, but this does not militate against a cosmic δίνη. Teichmüller, on the other hand, might well contend that Anaximenes had not strictly defined the limits of the vortex motion. See my article, *The δίνη in Anaximenes and Anaximander*, in *Classical Philology*, Vol. I., No. 2.

[38]) See above, nn. 17 and 19.

[39]) Plut., *de Princ. Frig.* 947 F speaks of qualities as πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνόμενα ταῖς μεταβολαῖς. This phrase seems likewise to imply ἀλλοίωσις, but does not prove it.

[40]) *Phys.* 203, 3. Those who reject his testimony seem to forget Arist., *Phys.* 260b 7, quoted above, n. 8. Of course, with the recognition of distinctly

Anaximander; and doubtless he was correct in principle. It is not quite clear whether or not we are to think of individual concrete things as combinations of the primary products of rarefaction and condensation; but this supposition is not altogether improbable.[41])

Heraclitus presents many difficulties to the student who would interpret him. Most of these vanish, however, when one sees in him, what in his point of view he undoubtedly was, one of the series of Ionic philosophers of nature,[42]) laying the foundations of the corpuscular theory, as it was developed by his successors with certain modifications due to the criticism of the Eleatics. As a monist Heraclitus was of course included by Aristotle in the list of those who must have held the doctrine of ἀλλοίωσις. Furthermore, Aristotle and Theophrastus attribute to him the principle of differentiation of the elemental fire by rarefaction and condensation;[43]) and we already know that to Aristotle this fact also implied ἀλλοίωσις. Indeed, Heraclitus expressed himself in terms which, to one with Aristotle's preconceptions, necessarily involved change of that sort;[44]) and it is therefore quite natural that modern historians accept this view as beyond question.[45])

The scope of this paper does not admit of a polemic nor of a detailed account of the philosophy of Heraclitus. A brief sketch

---

defined 'elements' σύγκρισις and διάκρισις necessarily come to be more precisely interpreted.

[41]) See n. 35 τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. Hippol., *Dox.* 560, 15 says τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου (*sc.* ἀέρος) ἀπογόνων. These phrases regularly imply composition, as a little observation will show.

[42]) See Diels, *Herakleitos von Ephesos* p. VI., foll.

[43]) It will suffice here to refer to Diels, *Dox.* p. 164, foll. If, as appears not improbable Parmenides's fr. 2 alludes to Heraclitus, this view, already certain, is doubly attested.

[44]) In fr. 126, for example, τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.

[45]) See Mabilleau, *Histoire de la Philosophie Atomistique* p. 126. Zeller, I. 636. n., says that Plato, *Theaet.* 181 B foll., gives it as the meaning of Heraclitus's dictum πάντα ῥεῖ that it implies both περιφορά and ἀλλοίωσις "aber so, daß man deutlich sieht, wie erst Plato diese beiden Arten der Bewegung unterscheidet"; but when he proceeds to interpret Heraclitus (pp. 652—4) he appears to attribute ἀλλοίωσις to him without actually employing the term.

of it will however be necessary, and the interpretation here proposed must be left to commend itself without the citation of such authorities as may be in agreement at one point or another.

As Anaximenes, impressed with the phenomena of evaporation and precipitation, sublimated the Water of Thales to Air (or vapor), so Heraclitus, going one step farther, made Fire his principle He adopted also the Ionian doctrine of an everlasting motion and made of it the central thought of his philosophy — πάντα ῥεῖ. Fire, the ever-living (ἀείζωον, fr. 30), is all and all in all, because it embodies this process. Apparently Heraclitus did not say just what he meant by fire, or rather, just what fire was to his mind; one may safely assume, however, that he was not conscious of speaking symbolically. If he had been pressed for a definite answer, it is more than probable that he could not have given one. Certain it is that we are not in position to do so.

We may infer however, that he had in mind certain obvious characteristics of fire. Among them we may enumerate: the change effected by combustion in the constitution of that which is subjected to it; the freeing from the mass consumed of particles that 'blend' with the fire (for, be it remembered that fire was regarded as a substance until very recent times) and thus change character; the stream of particles given off by the fire in the form of sparks or smoke; and the difference in the time required for the consumption (or conversion into fire) of various substances under given conditions. Undoubtedly he thought of fire as hot; but it is improbable that heat was regarded by him as its chief characteristic. Indeed, it is evident that he supposed this 'property' to vanish when fire was most condensed in the form of earth. He seems to have spoken of the limits of the process of rarefaction and condensation as 'kindling' and 'extinguishing'.[46])

To begin with the cosmic process, the libration between the One, when all is fire to 'satiety', and the Many, when all is at war,[47]) is periodic in the series of cosmic years; the transition is

[45]) Fr. 30.

[46]) The terms κόρος (fr. 65, 67), εἰρήνη (fr. 67) are the analoga of Empedocles's Φιλία, while ἔρις (fr. 8, 80) πόλεμος (fr. 53, 67, 80), χρησμοσύνη (fr. 65)

made by the condensation of the rarefied fire in successive stages to water and earth, the phenomena of evaporation and precipitation suggesting the means.[48]) This process is so like the traditional σύγκρισις and διάκρισις, that we cannot escape the conclusion that Heraclitus accepted the view.[49]) And, as with his predecessor Anaximenes and his successor Empedocles, the cause of this differentiation is motion, and doubtless a rotary motion or δίνη.[50]) The way up and down thus defines itself with reference to center and circumference, as with the physical philosophers generally.[51]) Heraclitus appears likewise to have accepted the view of a periodic encroachment of one element on the other within certain limits,

---

λιμός (fr. 67) reappear in Empedocles as Νεῖκος. Only in the latter state can a world exist: hence πόλεμος πάντων μὲν πατήρ . . . καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους κτλ. (fr. 53); cp. fr. 67, 80; Emped. fr. 21, 12; 23, 8, and Lucret. II. 574, V. 381, 392. On fr. 80 many attempts have been made to emend χρεώμενα in the phrase κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. I do not know what Heraclitus wrote, but his meaning seems clear; whatever be the right word, it must = χρησμοσύνην. There is much in favor of χρεών: first, it is a cognate of χρησμοσύνη and may quite as well have borne that sense; secondly, it would best explain the (apparently erroneous) references to εἱμαρμένη (= χρεών = ἀνάγκη) in Laert. Diog. and other authorities dependent on Theophrastus. If this be correct one might inquire whether the phrase κατὰ τὸ χρεών in Anaximander (*Dox.* 476, 9) bears the same signification. Cp. Dox. 475, 18 foll., and see n. 51 below. Diels righily considers fr. 137 spurious.

[47]) So important was the function of evaporation that Arist. *de Anima* 405a 25 foll. speaks of it as producing everything, and this is doubtless what is meant when Laert. Diog. IX. 9 says πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι, ἐξ ἧς τὸ ὕδωρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τούτου τὰ λοιπά, σχεδὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀναθυμίασιν ἀνάγων τὴν ἀπὸ τῆς θαλάττης. Whether Heraclitus expressly called this Ἀήρ or not, and gave it a substantive character as one of the stages, or merely regarded it as the transition-form *par excellence* (cp. δι' ἀέρος, fr. 31) matters little: for πάντα ῥεῖ. But see Teichmüller, *Neue Studien* I. 62 and Pascal, *Studii Critici sul Poema di Lucrezio* p. 78 foll.

[48]) [Hippocr.] *de Victu* (Diels, *Vorsokr.* p. 85, 23 foll., 29 foll.) suggests the segregation of like to like. Who can say that this does not derive from Heraclitus?

[50]) This conclusion rests on Laert. Diog. IX. 9, where the cosmic changes seem to require a δίνη. This is denied by many, but it seems to be confirmed by the figure of the potter's wheel, [Hippocr.] *de Victu* (*Vorsokr.* p. 88, 10 foll.).

[51]) The mere absence of express mention of so obvious a notion, after it had once been employed, as it was by Anaximenes, can of course prove nothing.

a view widely held by early thinkers.[52]) This phenomenon was readily misconceived as implying the conversion of one element into another, and therefore as affording a notable example of ἀλλοίωσις. But the case of Empedocles should suffice to dispel such illusions. As the same arguments hold for Heraclitus as for Anaximenes, as regards the supposed implication of ἀλλοίωσις in the assumption of differentiation by rarefaction and condensation, there is no need of here recurring to that theme.

The next subject calling for discussion is whether Heraclitus regarded all particular things as occupying each its determinate place in a graduated scale of tenuity or density ranging from pure fire to earth, or whether he explained the individuality of things in some other way. The former alternative is exceedingly unlikely; for, on that view, the assumption of a triad of quasi-elemental substances would be more than useless, every degree in the scale being equally elemental and equally derivative. We must therefore look elsewhere for a principle of individuation; and this inquiry leads finally to a consideration of three doctrines which are fundamental to the thought of Heraclitus: namely, the flux of all things, the coëxistence of contrarieties, and the relativity of qualities.

We have said that Heraclitus adopted the everlasting motion of his predecessors, which in the cosmic process was doubtless conceived as rotary. But its activity does not exhaust itself in the vortex that created the cosmos. It results in a movement upward and downward typified by evaporation and precipitation. Everything but the 'elements', we are told, is produced by this process. This statement may readily be pressed overmuch; for it is scarcely credible that Heraclitus would have said without quali-

[52]) See fr. 94 ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται ⟨τὰ⟩ μέτρα and Diels's note in *Herackl. von Eph.* p. 9. Cp. Lucret. V. 380 foll. and [Philo] περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, ch. 27. All this is a part of the cosmic πόλεμος. See Arist. *Meteor.* 345a 13 foll., [Arist.] *de Mundo* 400a 25 foll., Emped. fr. 17, 29; 26, 1 foll. How this encroachment comes about is indicated by Laert. Diog. IX. 9 αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν (*sc.* ἀναθυμιάσεων), τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων. Are the τίσις and δίκη of Anaximander (*Dox.* 476, 10) likewise to be so understood? Cp. Heraclitus fr. 80 καὶ δίκην ἔριν, and see above, n. 46 and below, n. 88.

fication that goodness and beauty (fr. 102) are forms of exhalation. What did he mean?

In speaking above of the characteristics of fire, mention was made of the streams of particles entering and leaving the flame. Now it appears to be just this phenomenon, so well represented by evaporation, that Heraclitus had chiefly in mind.[53]) He speaks of the river, in which drop succeeds drop,[54]) as the type of the universal change; but the figure does not prove adequate to the case, for the water in a river flows in *one* direction. Heraclitus, believing that things do not exist, but only come into existence and pass away unceasingly, thought of them as the points at which opposite streams of particles meet. It is the unstable equilibrium of such effluences that he called the παλίντροπος ἁρμονίη.[55]) These

---

[53]) These are the ψήγματα mentioned by Aët. I. 13, 2 (*Dox.* 312 b 7). The meaning is made clear by comparison with Empedocles (*Dox.* 312 a 2); for ψήγματα, like θραύσματα, refers to the ἀπορροιαί, which cannot be denied to Heraclitus, cp. Lucret. I. 660 foll. There is no reason to suspect, with Zeller (I. 652, 2), that Heraclides is meant: he is mentioned Aët. I. 13, 4. Cp. the λεπτομερῆ σώματα, below, n. 109.

[54]) Fr. 12, 91. Plato, *Theaet.* 160 D, speaks of ῥεύματα: this term was inseparably associated with the ἀπορροιαί: cp. *Dox.* 405 a 8, 408 a 9, 423 a 23, and see especially *ibid.* 308 b 1.

[55]) Fr. 51. Laert. Diog. IX. 7. says διὰ τῆς ἐναντιοδρομίας (Parm. fr. 6, 9 has παλίντροπος κέλευθος) ἡρμόσθαι τὰ ὄντα and *ibid.* 8 γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα καὶ ῥεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην. Cp. Aët. I. 7, 22, and Plato, *Crat.* 413 E μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι, εἴπερ ῥεῖ, οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν. The ingredients of a thing thus are ceaselessly combined and dissipated, which Heraclitus picturesquely expresses by saying (fr. 91) σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι. Cp. [Hippocr.] *de Victu* (*Vorsokr.* 85, 9) φοιτώντων τε ἐκείνων ὧδε τῶνδέ τε κεῖσε συμμισγομένων πρὸς ἄλληλα. So in the terms συμφέρον and διαφέρον (fr. 8, 10) the notion of meeting and parting is uppermost. There is nothing occult about ἁρμονίη. It is the combination (μίξις, κρᾶσις or σύνθεσις) of opposites. See Aristotle, *de Anima* 407 b 30 καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν τῶν ἐναντίων εἶναι . . . καίτοι γε ἡ μὲν ἁρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις, which distinctly relates the Pythagorean ἁρμονία with Empedocles's mixture. [Arist.] *de Mundo* 396 b 16 speaks of *mixing* high and low notes in a chord, just as one speaks of mixing colors, etc. The whole passage (quoted under fr. 10) is interesting because it shows that the notion of μίξις is uppermost in the change. See what is said below, n. 64. The reading παλίντονος ἁρμονίη (fr. 51) suggests the Stoic doctrine of τόνος, which may well give a hint of the Heraclitic doctrine of effluences and mixture.

opposite streams of particles create and destroy the character of things; hence Heraclitus speaks of the life of one thing as being the death of the other.[56] Change thus becomes *exchange or interchange of ingredients*[57] mediated by the effluences; and composition,[58] resulting from ceaseless motion,[58] explains the particularization of things.

This interpretation seems to agree best with the record. If now, we recall what was said above touching the primitive conception of substance and attribute, according to which the qualities are physical or material ingredients of the object to which they belong, we shall not find it difficult to understand what Heraclitus meant. There is moreover a fragment (67) which states this view explic-

---

[56]) See fr. 26, 36, 62, 76, 77, 88. The cases fall into two divisions: first, when one 'element' shifts (τρέπεται, hence τροπή) to the next in order by change of density, whereupon one 'lives the death' of the other; second, when the effluvia, passing from one body to another, mark the death of the first, the birth of the second. Possibly the phenomena of respiration suggested these terms. Compare the dortrine of the breathing of the cosmos found in Anaximenes and the Pythagoreans, and cp. Lucret. I. 1105 foll. See also Lucret. 1. 263 foll., Arist. *de Resp.* 472 b 2 foll., Diog. of Apollonia fr. 4, and n. 96 below, on Melissus. The *fines* of Lucret. are the μέτρα of Heraclitus (e. g. fr. 94) and the μοῖρα of [Hippocr.] *de Victu* I. 5. Cp. also Hdt. I. 47, and Diog. of Apollonia fr. 3, *Dox.* 323 b 5. Whittier speaks of the "metes and bounds of Providence".

[57]) See fr. 88 and n. 54, above. This is clearly the meaning of the generally misunderstood phrase *in commutatum veniunt*, Lucret., I. 795, with which cp. M. Aurelius X. 7 εἰς ἀλλοτρίωσιν ἰόντων, where Stich conj. ἀλλοίωσιν.

[58]) See Plato, *Theaet.* 152 D, cited above, n. 15. Cp. [Hippocr.] *de Victu* I. 18 μάγειροι κτλ.

[59]) See fr. 125 καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται ⟨μὴ⟩ κινούμενος. The importance of this utterance is shown by the fact that Epicurus (cp. Laert. Diog. X. 8), doubtless because of it, called Heraclitus κυκητής. The same notion reappears in fr. 52 αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων, amplified or more correctly reported by Lucian *Vit. Auct.* 14 τί γὰρ ὁ αἰών ἐστιν; — παῖς παίζων, πεσσεύων, ⟨συμφερόμενος⟩ διαφερόμενος. Cp. also n. 54, above. The world is a game of chance: as the proverb has it, quite possibly after Heraclitus, τύχη ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεύει. The shaking of the dice, with the infinity of possible throws, where the dice are so many, admirably illustrates a molecular world kept in motion and passing from combination to combination in kaleidoscopic changes. See Lucret. V. 187 foll., 422 foll. for the Atomists and Epicurus, and Plato, *Legg.* 889 B foll., for Empedocles.

itly. '*God*', says Heraclitus,[60]) *is day and night,*[61]) *winter and summer,*[62]) *peace and war, satiety and hunger.*[63]) *But he changes*[64]) *as does fire when it mixes*[65]) *with spices, receiving a name in accordance with the fragrance of each.*[66])

We are now able to understand what Heraclitus meant in those enigmatic utterances of his which have been so persistently interpreted as implying the truth or at least the coëxistence of contradictories. The interchange of effluences, by which, in its transition from one character to another, a thing is, for example, both hot and cold, sufficiently explains all the cases known. The same applies to the relativity of qualities. The mixture of diverse ingredients constituting an object doubtless served also to account for the varying effects it had on different things or persons.[67])

---

[60]) ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ ⟨πῦρ⟩, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

[61]) Day and night depend on the gathering and dispersion of the dry, shining vapors that form the sun.

[62]) The seasons depend likewise on the character and quantity of these exhalations. Cp. Laert. Diog. IX, 10. See n. 103.

[63]) See above, n. 46.

[64]) Note that ἀλλοιοῦται is used. This does not, of course, imply ἀλλοίωσις in the Aristotelian sense. If reference be made to Plato, *Theaet.* 181 B foll., it will be seen that, while ἀλλοίωσις occurs, the word implies nothing but that the object remains *in loco*, which it may well do though the ingredients which give it character be coming and going. If ἀλλοιοῦται was actually used by Heraclitus, he meant it as it is employed by [Hippocr.] *de Victu*, 4 συμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται. Aristotle would naturally take the word in his own sense.

[65]) Diels remarks that μείγνυσθαι πυρί Pind. fr. 129, may be 'sakraler Ausdruck'. For our purposes this matters not: the important fact is that the conception of μίξις is emphasized. Heraclitus used various figures to express this thought, in all of which the verb μείγνυσθαι could stand. Thus 'mixing' in love (the sexes) and strife (πόλεμος), 'blending' notes in a harmonious chord, and 'mixing' colors. See above, n. 54 and cp. fr. 10; also n. 84 and *Eudem. Ethic.* 1235ᵃ 25 foll. Does Arist., *Gen. et Corr.* 327ᵇ 10 foll. allude to fr. 67?

[66]) I cannot here accept either the rendering or the interpretation of Diels.

[67]) Fr. 61 θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον. Why? Doubtless because there is fresh water mixed with the salt. See Aelian, *Hist. An.* IX. 64 for Empedocles and Democritus, and Theophr. *de Sensu* 67 for Democritus in

This explanation, common to most of the Greek thinkers, may be accepted as fairly well assured.

Theophrastus,[68]) following Aristotle, discovered ἀλλοίωσις in Heraclitus's doctrine of sense-perception, assuming that the principle of contrast in certain sensations involved the denial of interaction between similars and the affirmation that only dissimilars can react. Aristotle, indeed, goes so far as to say that most philosophers agree in the opinion that only unlike or opposite substances can act and react on each other, their interaction being such as properly to be called ἀλλοίωσις,[69]) and that perception is one form of interaction. Here we see a striking illustration of the effect of Aristotle's prepossessions on his reading of history, and, in consequence, through Theophrastus, on the doxographic tradition. As we have said before, any change from one state to another contrasted state or any change in any way involving contrariety seems to Aristotle to involve ἀλλοίωσις. Furthermore, the statement that most philosophers believed in interaction between the unlike is demonstrably false, so far as it relates to the pre-Socratics. Not only Democritus[70]) but Diogenes of Apollonia[71]) expressly stated the

---

general. Cp. [Hippocr.] *de Victu* I. 18 θαλάσσης δύναμιν, ζῴων συμφόρων τροφόν, ἀσυμφόρων δὲ φθόρον. Of course it may be said that we have no right to conclude from Empedocles to Heraclitus; but the objector must show that there was current a different explanation of such phenomena. And this, I fancy, will be difficult.

[68]) *De Sensu* 1 οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ ⟨*sc.* τὴν αἴσθησιν ποιοῦσιν⟩ . . . 2 οἱ δὲ ⟨*sc.* Heraclitus and Anaxagoras⟩ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ᾽ ἐναντίον παθητικόν, τούτῳ προσέθεσαν τὴν γνώμην· ἐπιμαρτυρεῖν δὲ οἴονται καὶ τὸ περὶ τὴν ἁφὴν συμβαῖνον· τὸ γὰρ ὁμοίως τῇ σαρκὶ θερμὸν ἢ ψυχρὸν οὐ ποιεῖν αἴσθησιν. Theophrastus might with equal propriety have included the Pythagoreans in his list: cp. Arist. *de Caelo* 290b 24 ἐπεὶ δ᾽ ἄλογον ἐδόκει τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης (the 'music of the spheres') αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γιγνομένοις εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγήν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν. See below on Anaxagoras, Democritus and Diogenes.

[69]) *Gen. et Corr.* 323b 3 foll.; cp. *de Anima* 410a 23 foll., 416a 29 foll.

[70]) Whom Aristotle alone excepts, *Gen. et Corr.* 323b 10 foll.

[71]) Fr. 2, and see Arist. *Gen. et Corr.* 322b 12 foll. and Theophr. *de Sensu* 39.

contrary view with much emphasis; and Empedocles and Anaxagoras based their posulate of a general mixture,[72]) in which everything should contain some portion of each element, on the principle that only like can act on like. Aristotle himself implies that this doctrine was held by Heraclitus.[73]) It can hardly be regardes as without significance that in his prologue, which immediately[74]) preceded the emphatic enunciation of the principle ὅμοιον ὁμοίῳ, Diogenes of Apollonia said that the principle laid down at the beginning of every discourse ougth to be indisputable.[75])

What then shall we say of Aristotle's dictum? The only justification for it — and that merely apparent — is to be found in the field of psychology. Not only Heraclitus,[76]) but other philosophers also, held that mental states of whatever character, whether pleasurepains or cognitive states required contrast, to set them off. Heraclitus, indeed, may have emphasized this fact in connection with his doctrine of universal change, asserting that instability and variation were a source of pleasure.[77]) These facts are, however, in any case of a wholly different order from those which appealed to the pre-Socratics as involving interaction; hence, while they affirmed without reserve the principle ὅμοιον ὁμοίῳ, they generally acknow-

---

[72]) The doctrine of general mixture is admitted for Anaxagoras, but often denied (*e. g.* by Zeller, I. 762 and n. 3) for Empedocles: but see Arist., *de Anima* 410$^b$ 6 ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον. It would perhaps require more space than can here be allowed to verify the claim that the motive for this doctrine was as stated; but see my study, *The Logic of the Pre-Socratic Philosophy*, p. 218 foll. See also, below, my remarks on Anaxagoras.

[73]) *De Anima* 405$^a$ 27 τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι. [Hippocr.] *de Victu* I. 6 has much to say of the segregation of like to like and *ibid.* 7 growth and nourishment by accession of like to like are emphasized. The latter would, according to Aristotle and Diogenes fr. 2, be a case of interaction.

[74]) Simplicius says εὐθὺς μετὰ τὸ προοίμιον.

[75]) Fr. 1 δοκεῖ μοιχρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι.

[76]) Fr. 23 δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν: fr. 84 μεταβάλλον ἀναπαύεται καὶ κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι.

[77]) See last note and cp. fr. 111 νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδύ, κακὸν ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Cp. [Hippocr.] *de Victu* I. 18 εἰ δὲ ὅμοια πάντα ποιήσειέ τις, οὐκ ἔτι τέρψις. αἱ πλεῖσται μεταβολαὶ καὶ πολυειδέσταται μάλιστα τέρπουσιν.

ledged, without any sense of incongruity, the psychological significance of contrast.[78]) To be more explicit, the principle ὅμοιον ὁμοίῳ, wherever applied, assumes that everything is composite in character, the several elements in one body responding to their kind in another. The principle of psychological contrast makes no such assumption. Hence, as has been said, the principles are of different orders and do not conflict.

The treatise *De Victu*, traditionally ascribed to Hippocrates, presents a singularly interesting problem, which we cannot here discuss. Its chronology is of the great est importance to the adjudication of many a dispute in the history of Greek philosophy. It is not my purpose here to express a definite opinion on this question; for indeed I must confess that I have hitherto been unable to form one. I may be permitted to say, however, that, as between Zeller and Teichmüller, the latter has in my opinion the better of the argument, though himself at many points in error.

The cardinal defect in the reasoning of Teichmüller, as indeed of all who have discussed this matter, is the assumption that there is no alternative but out and out ἀλλοίωσις or atomism of the most pronounced type. The case of Empedocles should have warned historians against this conclusion; but many have preferred to consider him a degenerate rather than a prophet. The corpuscular theory, if we may so call it, is much older than atomism. It rests upon the assumption of minute effluences, certainly made by Heraclitus and possibly by Anaximander. Schuster, Zeller, and Teichmüller one und all ignore this patent fact in discussing the treatise περὶ διαίτης.

Thus Schuster and Zeller find in the tractate the doctrine of 'unalterable elements', against which Teichmüller argues with mani-

---

[78]) The evidence will appear below. This fact, that philosophers who stated the physical principle ὅμοιον ὁμοίῳ with all emphasis held without compunction the psychological doctrine in question, can not be too strongly stated: for it is highly significant and does not appear to have been remarked. The fact that Aristotle and Theophrastus were profoundly interested in the psychological problem is likewise significant and may explain their patent misstatement of history.

fest success; but he at once concludes that the author definitely asserted the 'qualitative Uebergang der Dinge in einander', giving as evidence the fact that the words ἀλλοιούμενα, ἀλλοιοῦται etc. are constantly recurring. Teichmüller also refers[79]) to the periodic encroachment of fire upon water and *vice versa* as conclusive evidence of ἀλλοίωσις; but he is in error on both points.

The reference to the author's use of ἀλλοιοῦται shows beautifully how superficial much of the study of Greek philosophy has been; for the author himself says in the most unequivocal terms that the change of which he speaks is effected by composition and decomposition.[80]) And the alternate encroachment of fire upon water and *vice versa* is with equal certainty conceived in the meteorological terms of the Milesians, with whom ἀναθυμίασις represented the process of corpuscular interchange in the cosmic δίνη.[81])

---

[79]) Teichmüller, Neue Studien I. 254. „Der qualitative Uebergang der Dinge in einander wird von unserem Verfasser so wenig geleugnet, daß er vielmehr seine ganze Lehre darauf begründet. Darum ist der Ausdruck für die qualitative Veränderung (ἀλλοιούμενα, ἀλλοιοῦται κ.τ.λ.) fast immer das dritte Wort in dem ganzen Traktat. Wo wäre aber auch nur davon die Rede, daß untheilbare Körperchen, die sich bloß nach Ordnung, Form und Lage unterscheiden, durch den Wirbel umgetrieben, unsere Welt bildeten? Vielmehr beginnt der Verfasser gleich mit qualitativen Gegensätzen, Wasser und Feuer, die sich in einander qualitativ umsetzen, indem das Feuer sich aus dem Wasser ernährt, was nichts anders heißt, als daß das Wasser sich in Feuer verwandeln kann. Gerade wegen dieses qualitativen Uebergangs der beiden Elemente in einander hielt es der Verfasser notwendig, der gefährlichen, weltzerstörenden Consequenz entgegenzutreten, als wenn vielleicht einmal alles Feuer zu Wasser, oder alles Wasser zu Feuer werden könnte. Dazu erdenkt er das geistreiche Auskunftsmittel, daß bei mangelnder Nahrung das Feuer zurückweichen muß, und ebenso das in seiner Herrschaft fortschreitende Wasser bei mangelndem Feuer seine Bewegung verlieren und also stillstehen müßte, um wieder von dem daraufstürzenden Feuer verzehrt zu werden (De Victu I. 3)."

[80]) Kühn, I. 631 ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται. I have no doubt that this represents the doctrine of Heraclitus, not being based on clearly conceived 'elements'. See above n. 63. See also n. 110.

[81]) Kühn, I, p. 630 ξυνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῷα τά τε ἄλλα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν . . . πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος . . . τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντὸς κινῆσαι (cp. Diels, *Dox.* 564, 21, for Parmenides and Arist., *Met.* 984$^{b}$ 33 foll., Dox. 582, 11 for Empedocles), τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντὸς θρέψαι· ἐν μέρει δὲ ἑκάτερον κρατέει καὶ κρατέεται ἐς τὸ μήκιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον ὡς ἀνυστόν (cp. Empedocles fr. 17, 29; 26, 1). οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται

Hence, where others have thought to find the most convincing evidence of the doctrine of ἀλλοίωσις, we discover on the contrary a clear statement of change in character by recomposition without the assumption of indivisible, unalterable molecules or atoms. Whatever the chronology of the tractate, it falls logically in the interval between Heraclitus and his successors, Empedocles and Anaxagoras. The author displays no concern whatever about the logical difficulties raised by Parmenides.

Of the early Pythagoreans there is no occasion to speak in this connection, as the static nature of their principles did not compel attention to the problem of change. At all events, there is no satisfactory evidence that they considered it.[82])

The Eleatics next claim our attention. And here we begin with Parmenides, as the general terms and considerations to which Xenophanes confined himself yield no materials for our present inquiry. The philosophy of Parmenides, however, made the problem of change one of the main issues. As I have elsewhere pointed out,[83]) the distinctive contribution made by the Eleatics to philosophy was the strictly formulated postulate of the *unity* of the world interpreted as meaning *homogeneity*. The virtual identification of these two concepts-both old and generally accepted —

---

διὰ τόδε· τὸ μὲν πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει τῇ τροφῇ. ἀποτρέπεται οὖν ὁκόθεν μέλλει τρέφεσθαι (cp. Aët. II. 17, 4 for Heraclitus; Arist., *Meteor.* 354b 33 foll.; for Diogenes of Apollonia, see Diels, *Vorsokr.* 354, 22, *Dox.* 494, 8; see also Lucret. V. 524 foll. and Usener, *Epicur.* p. 383). τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ πυρὸς ἐπιλείπει ἡ κίνησις. ἵσταται οὖν ἐν τούτῳ. [Here the implication is clear: the author refers to the ἀναθυμιάσεις and the diminution and replenishment of the several *maxima mundi membra* effected by them. Where is the warrant for the assertion that ἀλλοίωσις is intended?]. ὁκόταν δὲ στῇ, οὐκ ἔτι ἐγκρατές ἐστιν, ἀλλὰ δὴ τῷ ἐμπίπτοντι πυρὶ ἐς τὴν τροφὴν καταναλίσκεται. οὐδέτερον δὲ διὰ ταῦτα δύναται κρατῆσαι παντελῶς· εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχει νῦν. For water nourishing fire in this meteorological sense, see Aët. I. 3, 1 (*Dox.* 276a 20 foll.), where Theophrastus imputes this thought to Thales, making somewhat more specific the conjecture of Arist., *Met.* 983b 23 foll. Cp. also n. 103, below.

82) See nn. 55 and 68.

83) In a paper entitled *The Significacne of the* ὅμοιον *in the Eleatic Philosophy*, read before the section on Greek Language of the International Congress of Arts and Science at St. Louis, 1904.

led to a view of the unity of the world that exerted a profound influence on all subsequent pre-Socratic thought. With the Eleatics the problem of the One and the Many, which had hitherto been handled in the practical spirit of daily life and empirical science,[84]) entered the sphere of logic and metaphysics. The homogeneity of substance, which was the chief outcome of this dialectical movement, was henceforth generally accepted: the differences between subsequent systems relate to the number of substances postulated and to the means of effecting interaction between them. Empedocles and Anaxagoras posited multiple elements; Diogenes and the Atomists clung to the conception of a single substance, but its unity and homogeneity were less strictly defined than by the Eleatics.[85])

In his negative dialectic Parmenides arrived at the position that the One excluded difference, thus admitting of no change; for change of any sort must involve two kinds of difference, to wit, difference in character and difference in time. The latter kind of difference doubtless concerned the Eleatics in the arguments against motion founded on the analysis of time into discrete moments. The former kind contravened their assumption of the unity and homogeneity of substance. For, holding, as we have said, that qualities are substantive ingredients, they could not admit that their One comprehended within itself differences of character. The only example of qualitative change of which we find mention in Parmenides relates to color or complexion. It is not of such sort that one could discern in it a hint of the Aristotelian ἀλλοίωσις.[86])

Passing to that part of Parmenides's treatise which dealt with

[84]) One has only to think of Heraclitus fr. 10 ἐκ πάντων ἕν (cp. Arist., *de Anima* 410[b] 6 ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον, speaking of Empedocles), fr. 50 ἓν πάντα εἶναι, fr. 57 ἐστι γὰρ ἕν (to wit, day and night, cp. above, n. 60), fr. 89. See also [Hippocr.] *de Victu* I. 15 and Plato, *Tim.* 68 D.

[85]) The Atomists, by assuming specific kinds (i. e. shapes) of atoms as constituting specific kinds of matter, virtually abandoned their principle that all substance is identical, and Diogenes clearly assumed inequalities in the distribution of the elemental Air that were equivalent to qualitative differences. Parmenides expressly excluded differences in density.

[86]) See p. 15.

the Opinions of Men,[87]) we find certain suggestions as to the manner in which he thought of qualitative change. Here he spoke of two elemental substances, fire and earth. They appear pure and unmixed at the extremes of the evolving world, — fire at the periphery, earth at the center. All between is a mixture of these elements.[88]) The goddess of Love, as the deity presiding over union (μίξις)[89]) and generation, rules in the mixed sphere.[90]) The differentiation of thing from thing is due to the varying proportions in which the elements unite.[91]) The soul is a compound of earth and fire, and as it perceives things in virtue of the action of like on like, the character of the perception (and hence of thought also) varies with the proportions of the elements to be found in individual souls.[92]) The doctrine that everything possesses some degree of perception[93]) manifestly rests in like manner upon a universal μίξις of the elements. Hence the inference is irresistible that Parmenides regarded change of quality in the traditional sense as a change of composition.

Of the later Eleatics there is little to say. Zeno may well be supposed to have shared the views of his master Parmenides in regard to this problem, but there is no direct evidence. One might perhaps infer from Plato's references to Zeno's doctrine touch-

---

87) The *representative* character of these opinions is emphasized by this recurring phrase. They are the traditional views of philosophers.

88) Arist., *Gen. et Corr.* 330b 13 foll.

89) See above, n. 65, and fr. 13. See also fr. 12, 3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ· | πάντα γὰρ ⟨ἣ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει | πέμπουσ᾽ ἄρσεν. θῆλι μιγῆν τὸ τ᾽ ἐναντίον αὖτις ἄρσεν θηλυτέρῳ. Male and female are here, as with the Pythagoreans, merely typical of the συστοιχίαι of opposites. The goddess presides over γένεσις and φθορά as they are μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων (Emped.). Cp. the function of Venus in the famous proem of Lucretius. See also Cic., *N. D.* I. 12, 28, Aët. II. 7, 1 and [Hippocr.] *de Nat. Hominis*, Kühn, I. 351 πρῶτον μὲν οὖν ἀνάγκη τὴν γένεσιν γίνεσθαι μὴ ἀφ᾽ ἑνός· πῶς γὰρ ἕν γ᾽ ἐὸν τὶ γεννήσειεν, εἰ μή τινι μιχθείη;

90) Elsewhere she is spoken of as Justice or Necessity (Aët. II. 25, 3). See nn. 46 and 51, above.

91) See fr. 9 and Plut., *adv. Colot.* 1114 B.

92) Theophr. *de Sensu* 1 and 3, Macrob. *Sat.* I. 14, 20.

93) Theophr. *de Sensu* 3 καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

ing the ὅμοιον[94]) that he had given the matter some thought, but they are too inconclusive to afford much insight into his point of view.

In the case of Melissus we have an unmistakable instance of the contamination of our sources by the importation of Aristotelian terminology. Later accounts here speak unequivocally of the Aristotelian conception of ἀλλοίωσις,[95]) attributing it not to Melissus alone but affirming that everybody so understood the process of qualitative change.[96]) For once we are in the fortunate position of being able to check the Peripatetic paraphrase with the original. Melissus uses various expressions for change, such as μεταπίπτειν, ἑτεροιοῦσθαι, ἑτεροῖον γίγνεσθαι, μετακοσμεῖσθαι.[97]) All of these are quite general and are of course opposed to the postulate that the All be ἕν and ὅμοιον. Only one of them has a meaning clear enough to bear a definite interpretation, to wit, μετακοσμεῖσθαι, especially when, as here, it is reinforced by κόσμος.[98]) In this striking instance, there-

94) Plato, *Parm.* 127 E., *Phaedrus* 261 D.

95) Laert. Diog. IX. 24 ἐδόκει δὲ αὐτῷ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀκίνητον καὶ ἓν ὅμοιον ἑαυτῷ καί πλῆρες. The tractate *de M. X. G.* 974a 18 says τοιοῦτον δὲ ὂν τὸ ἓν ἀνώδυνόν τε καὶ ἀνάλγητον ὑγιές τε καὶ ἄνοσον εἶναι, οὔτε μετακοσμούμενον θέσει οὔτε ἑτεροιούμενον εἴδει οὔτε μιγνύμενον ἄλλῳ. This is intended to restate Melissus fr. 7. There, however, there is nothing to correspond to the words θέσει, εἴδει, or μιγνύμενον ἄλλῳ. These additions are not contrary to the meaning of Melissus excepting that of εἴδει, which clearly presupposes the Aristotelian definition of ἀλλοίωσις, according to which a thing remains the same γένει but changes εἴδει. The word εἴδη occurs in Melissus fr. 8, but Diels correctly renders it 'Gestalten'.

96) De *M. X. G.* 976b 29 τί καὶ τὴν ἐν τῷ αὐτῷ μένοντος τοῦ πράγματος τόπῳ (see Plato, above, n. 2, and Aristotle, above, nn. 4 and 19) τοῦ εἴδους μεταβολήν, ἣν ἀλλοίωσιν οἵ τε ἄλλοι κἀκεῖνος λέγει, and 977a 2 ἀλλοιουμένου οὐδενὸς προσγιγνομένου οὐδ' ἀπογιγνομένου σώματος.

97) See Melissus fragments 7 and 8.

98) Fr. 7, 3 ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. Here κόσμος clearly means 'order', 'arrangement', 'fashion'. Now Melissus unmistakably regards ἑτεροιοῦσθαι as involving μετακόσμησις; see fr. 7, 3 ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γάρ τι ἐγίνετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθείη. Cp. fr. 7, 4 and 5, fr. 8, 2 and 3. This is the view of the Atomists, except that it takes no account of μίξις. See below, nn. 122 foll. It is noteworthy that change here reappears as θάνατος (fr. 7

fore, it may be seen that the Aristotelian notion of ἀλλοίωσις was fathered upon one of the pre-Socratics for no other reason, apparently, but that he employed the term ἑτεροιοῦσθαι which was regarded as a synonym for ἀλλοιοῦσθαι and interpreted accordingly from the point of view of the Peripatetics. We should not be surprised at this when we recall that modern historians have fallen into the same snare.

We may now turn to Empedocles. Accepting the dictum of the Eleatics that, assuming the fact of multiplicity, the Many must have the same characteristics which they postulated for the One,[99]) he asserted the existence of four true elements, eternal and unchangeable.[100]) Hence all change is secondary, an epiphenomenon of mixture or recomposition effected by effluences from one thing entering into the pores of another.[101]) This doctrine is so clearly held and so unambiguously stated that there would seem to be left no room for misapprehension. Yet misapprehension has arisen at two points, both of which are instructive. Empedocles twice speaks of the periodic encroachment of one element upon the other,[102]) and this notion is said by Simplicius to involve change of one into another,[103]) which to him of course means ἀλλοίωσις. There can be no doubt that Simplicius was in error,

---

and 8). The implication of the notion being so unmistakable here, we may safely conclude that Heraclitus, from whom the figure was borrowed, understood it in the same way. In θάνατος there is added the notion of μίξις which did not appear in fr. 7, 3. See n. 55 on Heraclitus.

[99]) The words are those of Melissus fr. 8, but the thought may have come from Parmenides.

[100]) The evidence appears below.

[101]) See Zeller I. 767, 3 for the testimony of Aristotle. See above, n. 17 and Aët. I. 24, 2 quoted below, n. 109. Emped. fr. 21, 13 αὐτὰ γάρ ἐστιν ταῦτα, δ' ἀλλήλων δὲ θέοντα | γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβει. For the ἀπορροιαί see Diels, *Vorsokr.* Emped., A 86, 87, 88, 89; B 84, 89, 91, 101; for the pores, *ibid.* A 86, 87; B 84. Interaction by effluvia and pores rests upon the action of like on like. The best brief statement of this matter with which I am acquainted is that of Karsten, *Empedokles* 396.

[102]) Fr. 17, 29; 26, 1 foll. (Zeller I. 778, 1 refers this to Love and Hate).

[103]) Quoting the latter passage Simplicius says ὅτι δὲ εἰς ἄλληλα μεταβάλλει, δηλοῖ λέγων ἐν δὲ μέρει . . . αἴσης.

though there may be some doubt as to Empedocles's real conception. He may have meant no more than that, in the formation and subsequent vicissitudes of the world, the *maxima mundi membra*, which in his scheme were synonymous with the elements, successively dominated each other. This notion, grown traditional,[104]) would naturally be stated as if it related to the elements as such, whereas in strict logic it could apply only to earth, water, air and fire regarded, like everything else in the world,[105]) as mixtures of all the elements.

The other case relates to the question of the One and the Many, with which Empedocles had in some way to deal. The One he found in the union of the elements in the Sphere; the Many, in their segregation.[106]) Here was an opportunity for the display of that want of historical insight which was not uncommon in the Aristotelian commentators. Aristotle himself, apparently unable to view the One except in the form, originated by Parmenides, of an absolute unity utterly homogeneous, charges Empedocles with inconsistency in maintaining, first, that the elements do not arise one from the other, and, secondly, that everything becomes one and in turn comes from one.[107]) The commentator states as historical

---

104) See above, n. 81.

105) See above, n. 72. The connection of this with the τροφή or replenishment of the *maxima mundi membra* in compensation for the losses they sustain, is suggested also by [Hippocr.] *de Nat. Hominis*, Kühn 1. p. 359 ὥσπερ ὁ ἐνιαυτὸς (with this cp. my note on summer and winter in Heraclitus, n. 61, above) μετέχει μὲν πᾶς πάντων τῶν ἐνεόντων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ, ἀλλ᾽ εἰ ἕν τι ἐκλίποι, πάντ᾽ ἂν ἀφανισθείη· ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτέης ἀνάγκης πάντα ξυνέστηκέ τε καὶ τρέφεται ὑπ᾽ ἀλλήλων.

106) See *e.g.* fr. 17.

107) Arist., *de Gen. et Corr.* $315^a$ 3 Ἐ. μὲν οὖν ἔοικεν ἐναντία λέγειν καὶ πρὸς τὰ φαινόμενα καὶ πρὸς αὐτὸν αὐτός. ἅμα μὲν γὰρ οὔ φησιν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεσθαι τῶν στοιχείων οὐδέν (cp. also $314^b$ 20 foll.), ἀλλὰ τἆλλα πάντα ἐκ τούτων, ἅμα δ᾽ ὅταν εἰς ἓν συναγάγῃ τὴν ἅπασαν φύσιν πλὴν τοῦ Νείκους, ἐκ τοῦ ἑνὸς γίνεσθαι πάλιν ἕκαστον. See also *ibid.* $329^b$ 1 foll., $333^a$ 16 foll., *Met.* $984^a$ 8 foll. Ἐ. δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον· ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ᾽ ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός. The phrase ἀλλ᾽ ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι does not seem to be understood. It means 'except in respect of number', πλῆθος καὶ ὀλιγότης, like so many pairs of abstract correlates, expressing together the

fact what Aristotle had in mind only as an unconscious prejudice,[108]) thus imputing to Empedocles ἀλλοίωσις of the most approved type.

It requires but a moment's reflection to perceive that there is here a repetition of the Theophrastean fallacy touching Anaximander and of the Aristotelian fiction regarding Anaxagoras. Had Empedocles accepted the Eleatic One, he would never have postulated a multiplicity, to the units of which he attributed the same character. There is, therefore, no basis of fact whatever for the assumption of a qualitative change in his system other than that effected by the composition of elementary substances interacting through effluences and pores.

Anaxagoras excited the interest of Socrates and Plato by the introduction of teleological considerations. Aristotle also was uncommonly attracted by Anaxagoras and owed to him several conceptions of the first importance to his own philosophy, such as the more precise conception of Deity and of the relation of God to the world. This circumstance may in part explain Aristotle's repeated efforts to restate the thought of Anaxagoras in terms that appeared to him dictated by reason. The extent to which this attempted reinterpretation has falsified the accounts of the philosophy of Anaxagoras is little appreciated. Inasmuch as the chief points in question bear directly on the problem now under consideration, we may turn at once to discuss them.

The thought of Anaxagoras would seem to be sufficiently clear and intelligible. He endeavored to answer two main questions—namely, that which relates to the One and the Many, and that which relates to change and differentiation. The One he found in a universal state of mixture; the Many, in an infinity of elemental

---

notion "number", as Plato's μέγα καὶ σμικρόν meant 'magnitude', 'dimension' or 'extension'. For such pairs of abstracts see Plato's *Euthyphro* 7 C foll.

[108]) Philop. *de Gen. et Corr.* 19, 3 Vitelli πρὸς μὲν γὰρ τὰ φαινόμενα ἐναντία λέγει ἀναιρῶν τὴν ἀλλοίωσιν ἐναργῆ οὖσαν, πρὸς ἑαυτὸν δὲ διότι λέγει μὲν ἀμετάβλητα τὰ στοιχεῖα, καὶ αὐτὰ μὲν μὴ γίνεσθαι ἐξ ἀλλήλων τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. πάλιν δέ φησι τῆς Φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίνεσθαι καὶ τὸν Σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σῴζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα, ἀποβάλλοντος ἑκάστου τῶν στοιχείων τὸ οἰκεῖον εἶδος.

substances absolutely homogeneous, unalterable, and infinitely divisible. In the primordial πάντα ὁμοῦ these ὁμοιομερῆ were as absolutely defined as they are in the world about us. Thus far we have a system like that of Empedocles, except that the latter postulated four elements, where the former posited an infinity. The first important difference between the systems is that, whereas Empedocles assumed a periodic oscillation between σύγκρισις and διάκρισις, Anaxagoras conceived of only one segregation of like to like, and that incomplete, resulting not in an absolute separation of the several kinds of ὁμοιομερῆ, but only in a condition in which the like elements gained the ascendency in particular things. This predominance of one element, accompanied by an admixture of every other element, constitutes the individuality of a thing. Change, on the other hand, consists in a recomposition of such sort that another element, or group of elements, comes to predominate in a given compound.

Aristotle was not content to leave the matter thus. He suggested that Anaxagoras must have meant, or at any rate ought to have said, that the condition in the state of universal mixture was that of the absence of all quality.[109]) This interpretation was taken up and treated more seriously than it deserved by Theophrastus,[110]) whose application of the same notion to Anaximander we have already noticed, although he well knew[111]) that Anaxagoras had not so expressed himself. Assuming the correctness of Aristotle's interpretation, we should of course have a clear case of

---

109) *Met.* 989ª 30 foll.

110) See Diels, *Dox.* 479, 12 foll.

111) Aët. I. 24, 2 Ἐμπεδοκλῆς Ἀναξαγόρας Δημόκριτος Ἐπίκουρος καὶ πάντες ὅσοι συναθροισμὸν τῶν λεπτομερῶν σωμάτων κοσμοποιοῦσι συγκρίσεις μὲν καὶ διακρίσεις εἰσάγουσι, γενέσεις δὲ καὶ φθορὰς οὐ κυρίως· οὐ γὰρ κατὰ τὸ ποιὸν ἐξ ἀλλοιώσεως, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν ἐκ συναθροισμοῦ ταύτας γίνεσθαι. Cp. also Anaxagoras fr. 17 τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. The doxographic account, which is correct in every detail, rests on the authority of Theophrastus, Epicurus having been subsequently added as the epigonus of Democritus. This case of manifest contradiction in Theophrastus has not received the attention that it deserves because it throws light on the relation of his reports to those of Aristotle.

ἀλλοίωσις in the differentiation of qualitatively defined elements from the qualitatively indifferent One. We have repeatedly observed the fascination exercised by this notion upon the imagination of Aristotle and his successors, and we have come to be justifiably suspicious of their findings in such a case as this. Nobody will gainsay our right to call in question Aristotle's statement when he asserts that this represents the view of Anaxagoras.[112])

There is another point at which our authorities profess to find in Anaxogoras the doctrine of ἀλλοίωσις. It has to do with the psychology of perception by opposites. We have already touched upon this matter in speaking of Heraclitus, and may therefore treat it here more briefly than we should otherwise do. Theophrastus attributes to Anaxagoras the view that interaction occurs only between dissimilars.[113]) This statement, I think, can readily

---

[112]) *Phys.* 187ª 29 διὰ τοῦτο γὰρ οὕτω λέγουσιν, ἦν ὁμοῦ τὰ πάντα καὶ τὸ γίνεσθαί τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι. The last clause might be taken as a quotation, but Prantl rightly renders it "und das Entstehen eines qualitativ bestimmten Dinges ist dann nur eine qualitative Aenderung". *De Gen. et Corr.* 314ª 11 ὅσοι δὲ πλείω τὴν ὕλην ἑνὸς τιθέασιν οἷον Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Λεύκιππος, τούτοις δὲ ἕτερον (*sc.* ἀλλοίωσιν καὶ γένεσιν ἀνάγκη εἰπεῖν). καίτοι Ἀναξαγόρας γε τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησεν· λέγει γοῦν ὡς τὸ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸν καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι. Zeller I. 979, 3 regards the last clause as a direct quotation from Anaxagoras. Diels rightly decides otherwise. I incline to think Anaxagoras used the verb ἀλλοιοῦσθαι, though in the vague sense of change of character, the mode being defined as σύγκρισις and διάκρισις, as in [Hippocr.] *de Victu*, quoted above nn. 63 and 79. Aristotle was prooe to take the words ἑτεροιοῦσθαι and ἀλλοιοῦσθαι in his own sense. About the clause καίτοι . . . ἠγνόησεν there is much doubt. Prantl renders thus: "Und doch hat A. sein eigenes Wort mißkannt; er sagt ja wenigstens, daß das Entstehen und Vergehen das Nämliche sei, wie das qualitative Geändertwerden." Professor Shorey, in a private communication, suggests that "Aristotle means that Anaxagoras failed to recognize what are (according to Aristotle) the necessary implications of his own doctrine. The expression is figurative and, I think, proverbial". The Berlin Aristotle renders "quamquam Anax. suam profecto vocem ignoravit". Bonitz, in the *Index*, says "Non recte intellexit propriam vocabuli ἀλλοιοῦσθαι vim". It seems as if Aristotle must be charging Anaxagoras with not understanding his own words for having involved himself in a contradiction. This is suggested by καίτοι . . . γοῦν. Cp. the contradiction Aristotle finds in Empedocles n. 105 above. See also n. 123, below. and n. 28, above.

[113]) Theophr. *de Sensu*, quoted above, n. 67. *Ibid.* 27 ὁρᾶν μὲν γὰρ τῇ ἐμφάσει τῆς κόρης, οὐκ ἐμφαίνεσθαι δὲ εἰς τὸ ὁμόχρων, ἀλλ' εἰς τὸ διάφορον . . .

be shown to be false, and the occasion for the misapprehension is so obvious that one who is attentive cannot fail to discover it.

Theophrastus would clearly have us believe that Anaxogoras accepted the principle of interaction between dissimilars and rejected that of interaction between similars. This can be shown to be an error. In the first place there appears to be no satisfactory explanation for Anaxagoras's assumption of a universal mixture except on the theory that, as like only can act on like, each thing, in order to admit of interaction with others, must contain an element or elements common to them. This principle, in its most generalized form, was distinctly enuntiated by Diogenes and the Atomists, and was satisfied in their systems by making all substance in essence identical. Empedocles and Anaxagoras, postulating a multiplicity of heterogeneous elements, had recourse to the device of a universal mixture. The principle ὅμοιον ὁμοίῳ thus lies at the base of all these systems.

This can be shown for Anaxagoras as clearly as possible in at least one form of interaction, namely that of nutrition,[114]) a

---

τὴν δὲ χρόαν τὴν κρατοῦσαν μᾶλλον εἰς τὴν ἑτέραν ἐμφαίνεσθαι. 28 τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὴν ἁφὴν καὶ τὴν γεῦσιν κρίνειν· τὸ γὰρ ὁμοίως θερμὸν καὶ ψυχρὸν οὔτε θερμαίνειν οὔτε ψύχειν πλησιάζον οὐδὲ δὴ τὸ γλυκὺ καὶ τὸ ὀξὺ δι' αὐτῶν γνωρίζειν, ἀλλὰ τῷ μὲν θερμῷ τὸ ψυχρόν, τῷ δ' ἁλμυρῷ τὸ πότιμον, τῷ δ' ὀξεῖ τὸ γλυκὺ κατὰ τὴν ἔλλειψιν τὴν ἑκάστου . . . 29 ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης, ὅπερ ἂν δόξειεν ἀκόλουθον εἶναι τῇ ὑποθέσει· πᾶν γὰρ τὸ ἀνόμοιον ἁπτόμενον πόνον παρέχει. Cp. Aët. IV. 9, 16 Ἀναξαγόρας πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου. That these statements prove nothing is shown by a reference to *de Sensu* 9 for Empedocles and *ibid.* 42 for Diogenes.

[114]) Fr. 10 πῶς γὰρ ἄν, φησίν, ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός; See Arist. *Phys.* 203a 19 *foll.* and Simplic. *ad loc.* ὁρῶν οὖν πᾶν ἐκ παντὸς γινόμενον . . . καὶ τροφῆς δὲ τῆς αὐτῆς προσφερομένης οἷον ἄρτου πολλὰ καὶ ἀνόμοια γίνεται, σάρκες ὀστᾶ φλέβες νεῦρα τρίχες ὄνυχες καὶ πτερὰ δὲ εἰ οὕτω τύχοι καὶ κέρατα, (αὔξεται δὲ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ)· διὸ ταῦτα ἐν τῇ τροφῇ ὑπέλαβεν εἶναι καὶ ἐν τῷ ὕδατι, εἰ τούτῳ τρέφοιτο τὰ δένδρα, ξύλον καὶ φλοιὸν καὶ καρπόν. διὸ πάντα ἐν πᾶσιν ἔλεγε μεμῖχθαι καὶ τὴν γένεσιν κατὰ ἔκκρισιν γίνεσθαι. πρὸς τοῦτο δὲ ἐνῆγεν ἴσως καὶ τὸ μενόντων τινῶν γίνεσθαι ἀπ' αὐτῶν ἄλλα ὥσπερ ἐκ λίθου πῦρ καὶ ἐξ ὕδατος πομφολυγίζοντος ἀέρα. ὁρῶν οὖν ἀφ' ἑκάστου τῶν νῦν διακεκριμένων πάντα ἐκκρινόμενα οἷον ἀπὸ ἄρτου σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ ἄλλα, ὡς πάντων ἅμα ἐνυπαρχόντων αὐτῷ καὶ μεμιγμένων ὁμοῦ, ἐκ τούτων ὑπενόει καὶ πάντα ὁμοῦ τὰ ὄντα μεμῖχθαι πρότερον πρὶν διακριθῆναι.

form in which interaction was recognized from the dawn of Greek philosophy. But it is likewise involved and clearly implied in the doctrine of the Νοῦς. Why, in the system of Anaxagoras, is the Νοῦς unmixed and pure? In order to be free from interaction or influence on the part of the world,[115]) which could not be avoided if it contained anything else in its own nature, since like act on like. The Νοῦς of Anaxagoras is the prototype of Aristotle's God, who is required by the theory to touch the world without being touched in return. Evidently the assumption is that if the Νοῦς had something in common with the world, it could not be purely active, but must be passive also. Of course Anaxagoras was inconsistent: but was Aristotle less so?

How then are we to explain this singular misrepresentation of the thought of Anaxagoras? The case is exactly thé same as that of Heraclitus.[116]) Theophrastus, with the inveterate Peripatetic prejudice, thinks to find ἀλλοίωσις wherever there are contrarieties involved in any fashion in the production of something new.[117])

---

[115]) Cp. Plato, *Crat.* 413C; Arist., *de Anima* 405a 15 foll., 429a 18 foll.: *Phys.* 256b 24 foll.; *Gen. et Corr.* 328a 18 foll., and *Met.* book XI. Fortunately we are here in position to present Anaxagoras's *ipsissima verba* fr. 12 τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἐστιν. εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμεικτο ἄλλῳ, μετεῖχεν ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμεικτό τεῳ . . . καὶ ἂν ἐκώλυον αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ᾽ ἑαυτοῦ . . . καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς. This last clause naturally makes difficulty. Just as one cannot understand how the Νοῦς (and Aristotle's God) can act on the world without being reacted on, no matter what the principle, whether that of ὅμοιον ὁμοίῳ or any other; so one naturally wonders how, on the principle ὅμοιον ὁμοίῳ, the Νοῦς, being unmixed, can know the mixed. We meet the same inconsistency in Empedocles, where the principle is beyond dispute. Aristotle (*de Anima* 410b 5 foll.) ridicules him for making God the most unintelligent of beings, because he alone is ignorant of Strife, one of the 'elements'. The seems to be that Empedocles and Anaxagoras made certain concessions to the point of view of the popular religion.

[116]) See above, nn. 76—78.

[117]) This is well shown in regard to nutrition by Arist., *Phys.* 260a 29, quoted above, n. 9. See also Theophr., *de Sensu* 31 τὸ μὲν οὖν τοῖς ἐναντίοις ποιεῖν τὴν αἴσθησιν ἔχει τινὰ λόγον, ὥσπερ ἐλέχθη· δοκεῖ γὰρ ἡ ἀλλοίωσις οὐχ ὑπὸ τῶν ὁμοίων ἀλλὰ ὑπὸ τῶν ἐναντίων εἶναι κτλ. According to Aristotle sense-

We may therefore dismiss Anaxagoras with the confident assertion that his doctrine of psychological contrast had no connection with such qualitative change.

The Atomists propounded a doctrine which, in its general outlines, is remarkably clear. It is unnecessary to restate the theory in detail. The concrete world consists of atoms and void. Interaction between atoms is by impact, and rests on the fundamental principle that only like can act on like:[118]) hence all atoms are essentially homogeneous, differing only in size and shape and (in composition) in position. The differences in the world, we should therefore expect, would be essentially confined to composite things.

Here, however, we meet the important fact that the Atomists, after starting with a purely physical conception of the atom, fall back upon what we may properly call the chemical view, to explain the infinite variety in the universe.[119]) Hence, while we should have expected them to rely wholly on position and arrangement of the atoms in the compounds, they made much of the presence or absence of atoms of specific characters. It matters little that these specific characters were regarded as ultimately differences of mass: the effect was the same as if the differences

---

perception is a πάθος, and hence of course the result of interaction between the unlike, and hence ἀλλοίωσις. See also below, n. 127 on Democritus.

118) Arist., *de Gen. et Corr.* 323b 11 φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ᾽ ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ᾽ ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς. This one passage will suffice: on this point all authorities agree.

119) Arist., *de Gen. et Corr.* 314a 21 ἐκ σωμάτων ἀδιαιρέτων τἆλλα συγκεῖσθαί φασι, ταῦτα δ᾽ ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ (the compounds) δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις ἐξ ὧν εἰσὶ (*i. e.*, in point of the constituting atoms) καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων. The importance of the *specific ingredients* is emphasized in many ways, notably in connection with that refinement of the notion of a general mixture known as the theory of the pores and effluences. Cp. *de Gen. et Corr.* 315b 13 (quoted below, n. 122) and Lucret. I. 677, 800, 814 913; II. 581. It is interesting to note that modern chemistry is contrariwise in certain cases, notably in regard to phenomena of isomerism, falling back on purely physical notions, such as position and arrangement.

had been of another kind.[120]) It was no doubt the intention of Democritus to strip the atoms of *all* special qualities;[121]) but the traditional view had its revenge, since he left certain atoms so constituted that in and of themselves they must produce specific results, just as if they possessed the qualities in question.[122])

The mediate result of this doctrine was the formal distinction between primary and secondary qualities.[123]) This distinction Aristotle quite naturally equated with that between essential and accidental qualities, although the distinctions were by no means coincident. The former was the product of a train of thought having in view the physical definition of a thing in terms of mass: the latter resulted from the Socratic dialectic, ending in a logical definition *per genus et differentiam specificam*. It was the confusion of these two sets of notions, I believe, that led Aristotlê to assert that Leucippus definitely recognized ἀλλοίωσις in a sense so like his own that he evidently mistook one for the other.[124])

---

120) Hence some of the historical problems touching Atomism cannot be solved. There were manifest inconsistencies in the handling of this notion of specific differences; cp. Theophr., *de Sensu* 68. There was also much uncertainty in regard to the occasions on which recourse was had to this principle of differentiation; cp. Theophr., *de Odor*. 64.

121) The atoms are repeatedly spoken of as ἄποιοι; cp. fr. 117.

122) Democritus, to be sure, attributed these qualitative effects in part to our sense-organs, thus making the qualities subjective: but he also explained the relativity of qualities to the percipient by the mixture in the compounds, thus making the qualities really objective, cp. Theophr. *de Sensu* 67, and see n. 122. This same point of view is implied in giving specific shapes to certain atoms, upon which the possibility of such compounds really depends.

123) This distinction was not definitely stated by the Atomists: it is only an inference from such statements as that in fr. 117. Nevertheless it is only natural to recognize it as in principle involved in the system, although the many inconsistencies with which Democritus is charged by our authorities detract from its significance for his philosophy.

124) *De Gen. et Corr.* 315b 7 ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει (by composition and decomposition) γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν. This categorical assertion would seem to be decisive; but there is nothing to support it, and everything else contradicts it. In fact Aristotles's own words, which immediately follow, disprove the inference which one might think to draw from this utterance: ἐπεὶ δ᾽ ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ

Aristotle, to be sure, was predisposed to find ἀλλοίωσις in the Atomists as in the other pre-Socratics. Their fundamental principle of the homogeneity of all things was enough to justify this conclusion to his mind.[125] But Aristotle stands convicted of error out of his own mouth. The most that can be said for his position is that Democritus, inconsistent in this as in other details, sometimes attributed a change to differences of position and arrangement without specifically mentioning the factor of recomposition. But he did not recognize a real distinction between the two cases, such as Aristotle suggests in marking off γένεσις and φθορά from ἀλλοίωσις.

It remains for us to consider the question as it relates to the Atomist's theory of sense-perception. Theophrastus begins his account by saying that Democritus did not declare himself on the point, whether perception was due to interaction between similars or dissimilars.[126] So much we may accept as beyond question. Theophrastus, however, is not content to let the matter rest there. After considering the problem from many points of view, he appears to reach the conclusion that Democritus on the whole inclined more

---

φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν, ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκειμένου (by changes in composition) τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, καὶ μετακινεῖσθαι (evidently the Atomist's own expression, for which Aristotle would substitute ἀλλοιοῦσθαι) μικροῦ ἐμμειγνομένου καὶ ὅλως ἕτερον φαίνεσθαι ἑνὸς μετακινηθέντος· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων (but not in the same proportions etc.). Cp. also n. 117. The doctrine of relativity is explained here just as it is (see above, n. 120) by Theophr. *de Sensu* 67. Compare the statement in *de Gen. et Corr.* 314 a 21 foll. quoted above, n. 117, and Simplic., *Phys.* 36, 1 κατὰ τὴν τῶν σχημάτων αὐτῶν καὶ τῆς θέσεως καὶ τάξεως διαφορὰν τὰ μὲν θερμὰ γίνεσθαι κτλ. Cp. Aët. IV. 9, 8, and the scheme of color-changes in Theophr. *de Sensu* 73 foll., evidently based on Empedocles's conception of change of character by mixture. Cp. above, n. 96.

125) *De Gen. et Corr.* 314 b 1 τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἑνὸς πάντα κατασκευάζουσιν ἀναγκαῖον λέγειν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν. Arist., fr. 208 (Rose) εἰ τοίνυν ἡ μὲν γένεσις σύγκρισις τῶν ἀτόμων ἐστίν, ἡ δὲ φθορὰ διάκρισις, καὶ κατὰ Δημόκριτον ἀλλοίωσις ἂν εἴη ἡ γένεσις. This latter passage is to be compared with those on Empedocles and Anaxagoras, nn. 105 and 110.

126) *De Sensu* 49 Δ. δὲ περὶ μὲν αἰσθήσεως οὐ διορίζει, πότερα τοῖς ἐναντίοις ἢ τοῖς ὁμοίοις . . . 72 ὥστε καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἔδει διορίζειν, πότερον ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων ἐστί, καὶ πῶς ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀλλοίωσις γίνεται.

to the assumption of perception by opposites or dissimilars.[127]) In this discussion we find reappearing the same arguments that we met in connection with Heraclitus and Anaxagoras; but the Peripatetic prejudices and presuppositions are here so undisguished that one readily discerns that there was no sufficient reason, at least on the score of his doctrine of sense-perception, for imputing ἀλλοίωσις to Democritus.

Democritus appears to have said, in words which we cannot exactly determine, that perception was an affection of the sense-organs, his desire being to assert the subjectivity and relativity of sense.[128]) To an Aristotelian this thought at once suggested the word πάθος[129]) to characterize sense, and this term inevitably associated itself in turn with διάθεσις[130]) and πάσχειν.[131]) The former of these words was connected with the ancient observation[132]) that perception and the 'frame of mind' depend on the condition of the individual. From the time of Parmenides this notion took on the form of an assumed difference in the proportions existing between the elementary constituents of man. Theophrastus elsewhere infers from this conception that the thinkers in question

---

[127]) This will be evident to one who reads attentively the whole passage 49—83.

[128]) See above, n. 120.

[129]) Cp. the frequent use of πάθη, as. *e. g.* 60 Δ. δὲ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ποιῶν (cp. 61), 63 πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, etc.

[130]) 64 ἔτι δ' αὐτοὺς μεταβάλλειν τῇ κρήσει κατὰ τὰ πάθη καὶ τὰς ἡλικίας· ᾗ καὶ φανερὸν ὡς ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας. — 58 περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρῆσιν. ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταβάλλειν φησί. δι' ὅ τι καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν (cp. Arist., *de Anima* 404ª 30). ὥστε φανερόν, ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν. This doctrine of κρᾶσις was clearly borrowed from Parmenides and Empedocles, and is to be interpreted accordingly.

[131]) 49 εἰ μὲν γὰρ ⟨τῷ⟩ ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι, δόξειεν ἂν τοῖς διαφόροις· οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· πάλιν δ' ⟨εἰ⟩ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι καὶ ἁπλῶς ἀλλοιοῦσθαι ⟨τῷ⟩ πάσχειν κτλ.

[132]) Theophr., *de Sensu* 72 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἔοικε συνηκολουθηκέναι τοῖς ποιοῦσιν ὅλως τὸ φρονεῖν κατὰ τὴν ἀλλοίωσιν, ἥπερ ἐστὶν ἀρχαιοτάτη δόξα. πάντες γὰρ οἱ παλαιοὶ καὶ ποιηταὶ καὶ σοφοὶ κατὰ τὴν διάθεσιν ἀποδιδόασι τὸ φρονεῖν.

accepted the dictum ὅμοιον ὁμοίῳ.[133]) In this instance he unaccountably concluded to the opposite principle. And as for πάσχειν, the term invariably suggested to the Aristotelian interaction between dissimilars or opposites, which is what Aristotle called ἀλλοίωσις. The chain of associated ideas is thus complete, and Theophrastus unhesitatingly accepted the conclusion that Democritus held the doctrine. In this he was confirmed by the psychological principle of contrasts,[134]) in relation to perception and images: but we have come to know that this notion had nothing to do with the problem.

We saw above that Democritus did not expressly state whether or not his theory of perception presupposed the interaction of like with like and that Theophrastus on the whole inclined to think he proceeded on the opposite view. This conclusion I regard as wholly without justification. The reason why Democritus did not expressly declare himself on this question was simply that there was no need of it. There was only one view at that time current, namely that all interaction took place between similars, and Democritus had himself stated this principle[135]) unequivocally and comprehensively, and his entire theory of perception proceeds upon it. One needs only to be reminded that vision results from effluences in the form of images similar to the objects that give them off.[136]) This theory of effluences and pores was borrowed from Empedocles. The contrary has been asserted,[137]) but it is to me inconceivable

---

[133]) Cp. *de Sensu* 1 and 3.

[134]) Cp. ἀλλόχρως *ibid.* 50 and 54, and see n. 113 above. We have repeatedly shown that this principle did not conflict with the dictum ὅμοιον ὁμοίῳ.

[135]) See above, n. 118.

[136]) Theophr., *de Sensu* 50 ὁμοσχημονεῖν τοῖς ἀποτυπουμένοις. Cp. Usener, *Epicurea* p. 220, 25.

[137]) Diels, Ueber Leukipp und Demokrit, in Verh. der 35. Versamml. deutscher Philologen etc., Stettin, 1880, p. 104, n. 28; and Zeller, Zu Leucippus, Archiv für Gesch. der Philos., XV., 137 foll. Diels lays stress on the point that the theory of pores is absurd on the assumption of a *plenum* such as Empedocles posited, whereas it has meaning on the Atomic assumption of a void. But this is not so certain. The assumption of a void and the postulate that all interaction is by impact render absurd the system of

that the theory should have originated with a philosopher who, like Leucippus, believed that *all* matter was homogeneous. The theory of μίξις, with its corollaries, the homogeneous effluences and pores, and atoms of specific shapes and consequently of specific characters, is an incongruous survival in Atomism from the philosophies of Parmenides and Empedocles. And from these philosophies comes with the doctrines in question the implication of interaction between similars. Theophrastus himself had a lurking sense that Democritus's theory of sensation involved the principle ὅμοιον ὁμοίῳ,[138]) thus yielding the last defense of ἀλλοίωσις.

We come now to Diogenes of Apollonia, the latest philosopher whom we shall study in detail. Diogenes himself has much to say of ἑτεροίωσις[139]) and Simplicius cannot help marvelling[140]) that while he regards all particular things as modifications (ἑτεροιώσεις) of air, he maintains the eternity and immortality of the element, only the variations arising and passing away. His surprise is in no small degree due to his Peripatetic preconceptions; for, with Aristotle, Simplicius doubtless understood ἑτεροίωσις as ἀλλοίωσις. Diogenes however distinctly taught that the differentiations of the

---

*special effluences fitting into specific pores.* Ho wabsurd this assumption becomes may be seen in Epicurus, *Epist. ad Herod.* 47 ὅθεν καὶ τάχη ἀνυπέρβλητα ἔχει (sc. τὰ εἴδωλα), πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα. This is not the place to argue the question at length; but this consideration seems decisive.

[138]) See the discussion *De Sensu* 49, and in 50 τὰ γὰρ ὁμόφυλα μάλιστα ἕκαστον γνωρίζει. Yet Sext. Empir. VII. 117 ἀλλ' ὁ μὲν Δ. ἐπί τε τῶν ἐμψύχων καὶ ἀψύχων ἵστησι τὸν λόγον κτλ. seems to suggest that Democritus, contrary to the doctrine of Plato, limited it to animals and things inanimate, excluding man.

[139]) See fr. 2 and 5.

[140]) Simplic., *Phys.* 153, 17 θαυμαστὸν δὲ ὅτι, κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ (sc. ἀέρος) λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀίδιον ὅμως αὐτό φησι λέγων (fr. 8)· 'καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῷ δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει'. All this proceeds on the principle, emphatically affirmed in fr. 2, that in order that there may be interaction the world must be in substance one, as only like reacts on like. Theophrastus does not attribute to Diogenes interaction of dissimilars (see *de Sensu* 39), though the function of contrast in perception is referred to (*ibid.* 42). The dependence of Diogenes on Empedocles appears in his use of συμμετρία (*ibid.* 41 and 42), which probably involved the theory of pores and effluents.

elemental air were mere changes in extension and mass, effected by rarefaction and condensation.[141]) It is reported, to be sure, that this involved qualitative change, and the terms are those of the traditional ἀλλοίωσις;[142]) but we must bear in mind that Theophrastus was thoroughly imbued with the spirit of Aristotle, who, as we know, scented this conception wherever there was a monistic system and wherever recourse was had to rarefaction and condensation.

We thus meet once more the system of Anaximenes with certain important points of difference. The most significant difference is this, that whereas Anaximenes had not expressly declared the *unity* of the elemental substance, Diogenes as the epigone felt constrained to do so. Interpreting this declaration, as he was prone to do, as involving the Eleatic notion of absolute unity and homogeneity, Aristotle could conceive of difference within it only as *arising by qualitative change.* But Diogenes did not so understand unity, asserting that it *included*[143]) difference.

Again, Anaximenes had made some concession to popular ideas in recognizing the *maxima mundi membra* as in some degree characteristic stages of existence. This is not at all surprising since even the Atomists and Epicurus, with far less theoretical justi-

---

141) Laert. Diog. IX. 57. This is due to κίνησις ἀίδιος, as with Anaximenes; cp. *Strom.* 12, *Dox.* 583, 2 foll.

142) Simplic., *Phys.* 25, *Dox.* 477, 8 τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα . . . ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. Zeller I. 264 speaks of 'qualitative Veränderung' on the strength of this passage. Diogenes himself (fr. 4) says ἔστι γὰρ πολύτροπος (sc. ὁ ἀήρ; naturally the Peripatetics say εὐαλλοίωτος), καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισιν καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. The word πολύτροπος here means 'varied' implying not *change* but *difference.* The cold and the hot are of course synonymous with the dense and the rare; the dry and the wet (earth and water, for example) are likewise, and the stationary and the moving are also to the mind of Diogenes inseparably connected with the same. There remain tastes (or odors?) and colors. How did he conceive of them? Certainly he thought of each as determined by its specific constitution, though it is not clear whether he posited mixed ingredients or stated all differences *immediately* in terms of rare and dense.

143) See ἔνεισι in the preceding note. Cp. n. 34.

fication, did the same. Diogenes apparently did not so; for he seems to have combatted the notion of the four 'elements'.[144]) He asserts that no two beings are wholly alike, each occupying a place apart in the graduated scale of tenuity and density,[145]) seeing that if they were wholly alike they would be identical. Here then we find in a rather striking doctrine the logical consequence of the Eleatic identification of the ἕν and the ὅμοιον. Yet Diogenes appears to have been somewhat inconsistent in his theory of perception; for, according to Theophrastus, *de Sensu* 39 *foll.*, he recognized the principle of mixture in the constitution of man as affecting sense. This doctrine presupposes aggregates of somewhat stable and determinate character, sufficiently unlike to make it necessary to bridge the chasm between them, on the principle ὅμοιον ὁμοίῳ, by a mixture that would bring them together. Thus Diogenes has his affinities also with the μίξις-doctrines of Empedocles and Anaxagoras; but there is no proof of ἀλλοίωσις in the sense of Aristotle.

144) Fr. 2.
145) Fr. 5.

# VIII.

# On Kant's Reply to Hume.

By

**Arthur Lovejoy**, Washington University, St. Louis.

It is one of the accepted traditions of the history of philosophy that Kant made an original — and, as some would add, a conclusive — 'reply to Hume', upon the question of the *a priori* validity of the law of the universal and uniform causation of events. To Kant himself his argument about causality seemed the very core of the Kritik der reinen Vernunft; just as Hume's criticisms upon the "idea of necessary connection" were what waked Kant from his dogmatic slumbers, so Kant's own argument for the rehabilitation of that idea was, in the eyes of its author, his great point of originality. What forever differentiated him from Leibniz and Wolff and all 'dogmatic' speculators, Kant felt, was the fact that he had learned from Hume the great insight that all judgments about causation are synthetical, and therefore incapable of being demonstrated by any appeal to the principle of contradiction, by any analysis of the explicit or implicit content of the concepts contained in the judgment. And what, on the other hand, raised him above the mere 'sceptic' and barren denier of the validity of such judgments, was the fact that he had discovered a new, a 'critical', way of establishing their *a priori* rights, — or at least, of establishing the necessity of the general principle of causality. But for the supposed uniqueness and originality of his position with regard to the logical status of this principle, Kant's famous antithesis of 'dogmatism' and 'criticism' would lack its main point.

Now concerning Kant's special argument about causality I desire, in this paper, to make three facts evident regarding, primarily, the

relation of this part of Kant's system to the doctrines of his predecessors:

1. That the argument fails to establish any essential difference between Kant's 'critical' view about causality and the 'dogmatism' of his German predecessors, for the reason that one of the two leaders of the 'dogmatists', Leibniz, fully anticipated Hume's sceptical insight, while the other, Wolff, invented, long before Hume wrote, a new argument upon the subject, from which the substance of Kant's own argument appears to be derived, or with which, at all events, it is in essence identical.

2. That Kant, in adopting the Wolfian device for proving the validity of the principle of causality, at the same time combines therewith an addition of his own, which is not only incongruous with the stock upon which it is grafted, but also, in itself, irrelevant to the problem in connection with which it is introduced; and that, such being the case, it is impossible for any one to analyze or understand aright the course of Kant's reasoning upon the problem, without first carefully discriminating these two distinct and incompatible factors in what Kant presents as a single argument.

3. That, in any case, Kant's reasoning really reduces the law of universal causation to the type of judgment which his own definitions would require us to call 'analytical'; that is to say, his reasoning falls back upon the Principle of Contradiction, in its proper Leibnitian sense for its form and method; and therefore it does not, as Kant supposed, constitute a generically new type of argument which should show us how judgments may, in the Kantian phrase, be 'synthetical' and yet valid *a priori* for all possible experience.

In order to establish these contentions, it will be necessary for us to come to somewhat close quarters with the details of Kants ratiocination on the subject, as contained in the proof of the "Second Analogy of Experience". And in so doing we shall be attempting something that — perhaps out of consideration for their readers — historians of philosophy, and even special writers about Kant, rather often neglect to do. The readers of philo-

sophical manuals are commonly told with much emphasis that Kant refuted Hume; but an examination of a number of recent books of this sort indicates that the nature of that refutation is somewhat rarely divulged. It amounts to nothing to say that Kant showed that whatever is a condition of the possibility of experience as such must be valid *a priori* for all possible experience, unless one also shows precisely how Kant contrived to connect the special principle of causal uniformity with this general truism — why he held the realization of that principle to be one of the conditions of the possibility of experience. And since Kant's only reasons for such an opinion are to be found in the argument of the Second Analogy, no one who fails to present a careful and thorough-going analysis of that involved, difficult and highly elusive piece of reasoning, can be said to have dealt with Kant's theory of causality at all.

I.

But — as Kant himself used to say, after devoting several pages to a subject — nun laßt uns zu unserer Aufgabe fortgehen. We are, first of all, to examine into the originality of Kant's argument, and into the degree in which his doctrine of causality diverged from that of the 'dogmatic' Leibnitio-Wolfian school. The first essential, therefore, is to determine precisely what had been the view of the 'dogmatists' themselves about judgments of causality. The principle that every phenomenon in time must have an antecedent determinate cause upon which it follows according to a fixed rule, was involved, for both Leibniz and Wolff, in that general principle of Sufficient Reason, which in the doctrines ot both played a part second only to the Principle of Contradiction itself. Leibniz, it is true, usually had in mind, when he spoke of the former principle, final rather than efficient causation; the principle referred primarily to the teleological action of the creative mind in choosing among all the logically possible worlds that one in which the maximum of good was present. But a number of passages, some of which I shall presently quote, make it clear that Leibniz understood his favorite maxim to imply also

the universal law of the efficient causation of all temporal phenomena. And Wolff, in so many words, identifies the law of universal causation and the Principle of Sufficient Reason. Consequently, the views of both philosophers about the logical character of the judgment of causality are to be determined by ascertaining what they held to be the grounds and the scope of the validity of the Principle of Sufficient Reason, in its application to phenomena in time. Now upon this point Leibniz and Wolff differ explicitly; and the difference between them corresponds very closely to the difference between the doctrines of Hume and of Kant in regard to the same issue.

The utterances of Leibniz upon this point vary somewhat, but his main opinion is unmistakable: the Principle of Sufficient Reason, in the sense in which it is equivalent to the principle of the universality and invariableness of the causal nexus, cannot be derived from the Principle of Contradiction, is incapable of any apodictic proof, and gets its justification, which is practically adequate but logically incomplete, only from the fact of its uniform realization in past experience and its indispensability in the guidance of present conduct. Thus in his controversy with Clarke, when the English theologian asks for a proof of this much vaunted principle, Leibniz confesses that, in the strictly logical sense, he has no proof to give. It is not a metaphysical verity; the only, but the sufficient, reasons for accepting it are that it has never yet failed of empirical verification, and that it is necessary in all reasoning about practical matters. "Is this", he asks (Gerhardt VII, p. 419f.) "a principle that needs proving? Is not everybody accustomed to make use of it on a thousand occasions? It is, indeed, true that on many other occasions it has been forgotten through carelessness. . . . I have often challenged people to cite me a single instance running counter to this great principle, one uncontested case in which it has failed. But they have never been able to do so, and they never will. On the other hand, there is an infinite number of cases in which it has succeeded, — or rather, it has succeeded in every known case in which it has been employed. This ought reasonably to make us conclude that it will still succeed

in the cases that are not yet known, — following the rule of experimental philosophy, which proceeds *a posteriori*, even though such procedure should not be justified by the pure reason, or *a priori*." Similarly in a brief paper without date or title (Gerhardt VII, p. 300), Leibniz insists that, while the principle is of capital importance, it does not constitute a necessary judgment, since its grounds are purely *a posteriori*. "This axiom ought to be esteemed one of the greatest and most fruitful within the whole range of human knowledge; and a great part of metaphysical, physical and moral science is founded upon it. In truth, without it we should be equally unable to prove God's existence from that of created things; and to reason from cause to effect or from effect to cause; and to reach any conclusion whatever in regard to affairs of state (*in rebus civilibus quicquam concludi*)." Yet this maxim, "of however great force, nevertheless does not establish the necessity of anything, nor take away contingency; since the contrary conclusion always remains possible *per se*, and involves no self-contradiction". And finally, in the *Nouveaux Essais* (IV, ch. 6, 10, 12), the spokesman of Leibniz recognizes that judgments of this type — since the relation between their subject and predicate is known, not by the "*convenance ou disconvenance des idées*" but by "*l'expérience seule*" — cannot attain to metaphysical necessity, but only to a "*certitude morale*". It is a fact, then, that, as Mr. Bertrand Russell rightly observes, "Leibniz perceived as clearly as Hume and Kant that causal connections are synthetic". It should be added that, upon occasion, Kant himself recognized this fact about his relation to Leibniz. In his Reply to Eberhard[1]) he maintains that his own philosophy is the true continuation of the Leibnitian, just because Leibniz had seen the Principle of Sufficient Reason to be synthetic (i. e. independent of the Principle of Contradiction), but had not gone on to discover, as Kant believed that he had himself discovered, any new apodictic justification for such synthetic judgments. This, however, is tantamount to the admission that, so

[1]) Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790. In Werke, Ed. Rosenkranz, I, pp. 478—479.

far as the problem of causality is concerned, Leibniz belongs, in the Kantian classification, not among the 'dogmatic', but among the 'sceptical', philosophers. The temper of Leibniz was, to be sure, essentially affirmative; he had nothing of Hume's ambition to startle by sensational paradoxes, and he was content, therefore, with the 'moral' certainty of the law of causal uniformity. But if we are to consider, not the temperaments of philosophers, but their doctrines, Leibniz and Hume belong together; and Kant's reproach against the former, as well as against the latter, is not that he accepted too much as knowledge *a priori*, but that he accepted too little.

Is it Wolff, then, who is the representative of the 'dogmatic' way of dealing with the problem of causal connection? Or, on the other hand, are we to say that Wolff, too, errs in Kant's eyes rather by being too much of a sceptic — by failing to discover any *a priori* justification of the causal law? In reality, Kant is entitled to indict Wolff upon neither score. It is true, certainly, that Wolff regretted the failure of Leibniz to attempt any sort of logical proof for the Principle of Sufficient Reason, and that he himself undertook to supply the deficiency. It is true, also, that he incidentally proposes a *reductio ad absurdum* of the position of those who deny that principle — thus appealing, for the support of the Principle of Causality, to the Principle of Contradiction, and waking the former appear, in Kant's sense, as an analytical judgment. But the important thing is — though Kant and his many commentators seem to have forgotten it — that the proof upon which Wolff especially insists, recurring to it twice in his chief metaphysical treatise,[2]) rests upon the same principle as Kant's own 'transcendental' proof of the validity of the law of causal uniformity. In other words, both Wolff and Kant — in contrast with Leibniz and Hume — attempt an apodictic proof of the Law of Sufficient Reason; and Kant's proof is little more than elaborated

---

[2]) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 4. Aufl., 1729, §§ 30, 31, 42.

form of Wolff's, *plus* two curious inconsistencies of which Wolff was innocent.

Leibniz, says Wolff,[3]) "had given no proof of the Principle of Sufficient Reason, even though Clarke demanded one of him". But "a sufficient proof will appear when we show below (§ 142) that it is through this principle alone that the distinction between reality and dreams, between the real world and the Schlaraffenland, arises". In the subsequent passage referred to, Wolff develops his argument, which, omitting some redundancies, I give in his own words: "Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist, so muß es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders aufeinander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Teile so und nicht anders nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen so und nicht anders aufeinander erfolgen. Solchergestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises befindet. Da nun dergleichen Ordnung sich im Traume nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge beieinander sind und so nebeneinander stehen, auch ihre Veränderungen aufeinander erfolgen: so erkennet man hieraus deutlich, daß die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung unterschieden sei. Und ist demnach die Wahrheit nichts anderes als die Ordnung der Veränderungen der Dinge; hingegen der Traum ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge". After illustrating his point by a concrete example, Wolff continues: "Wenn man nun die Wahrheit gegen den Traum hält, und dabei Acht hat, worin sie voneinander unterschieden, so wird man keinen anderen Unterschied bestimmen können, als den vorhin gegebenen, nämlich, daß in der Wahrheit alles ineinander gegründet ist, im Traume nicht, und daher im ersten Falle die Veränderungen eine Ordnung haben, im Traume hingegen lauter Unordnung ist. Wer dieses wohl erwäget, der wird zur

---

[3]) Op. cit., § 30.

Genüge erkennen, daß ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit sein kann. Ja, es erhellt ferner, daß man die Wahrheit erkennet, wenn man den Grund versteht, warum dieses oder jenes sein kann, das ist. die Regeln der Ordnung, die in den Dingen und ihren Veränderungen anzutreffen."[4])

The argument which Wolff thus very crudely but perfectly clearly expresses is, in brief, that the principle that every real "change" or event must have a determinate antecedent upon which it follows according to a rule, gets its validity from the fact that, without the use of it, the distinction — which it is certain, as a fact of experience, that we actually make — between purely subjective phenomena and the world of objective realities, would be impossible. And this is precisely the line of argument to which Kant resorts when he finally reaches, in the "Second Analogy of Experience", his central problem. The thesis of the Second Analogy, it is scarcely necessary to recall, is (First Edition): "Alles was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas vorauf, worauf es nach einer Regel folgt." The gist of the exceedingly prolix and repetitious proof which follows is contained in the following sentences:

"Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist. . . . Sofern die Erscheinungen nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewußtseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit sukzessiv erzeugt. . . . Man sieht bald, daß Erscheinung, im Gegen-

[4]) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw., 1. Aufl., Halle 1720. The argument continues to appear in subsequent editions up to (at least) the fifth (1733); in the Latin Ontologia it is only rather obscurely suggested. — The italicized passages are to be compared especially with those in the Kant citation below.

verhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. . . . Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müßte, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloß subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müßte. . . . Es kommt also darauf an, daß wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objekt beilegen und sie von der subjektiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nötigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen, vielmehr als eine andere, zu beobachten. . . . Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilt wird. . . . Daß also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung ihrer Stelle nach in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkentnis der Erscheinungen, in Ansehung des

Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit. . . . Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntnis einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht, so muß sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, daß die Folge bestimmt sei, d. i. daß sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie notwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorgehende setze und die Begebenheit folge nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellte ich mir darunter noch etwas Objektives vor, sie einen bloßen Traum nennen."[5])

Kants language is, for the most part, more technical; it was as characteristic of Wolff to avoid technical phraseology, as it was of Kant to multiply such phraseology *praeter necessitatem.* Yet the identity of the main argument in the two passages is unmistakable: Kant fully follows Wolff in resting the case for the *a priori* validity of the causal law upon the supposed fact that without it we should have no criterion for distinguishing the purely subjective from the objective, in the changes of things. And at one or two points Kant even seems to be influenced by a vague reminiscence of the rather infelicitous popular language of Wolff. The question of direct borrowing by Kant is, of course, one which cannot be profitably discussed. Every probability, I confess, seems to me to favor the hypothesis that Kant was reproducing as a novelty of his own a piece of reasoning with which he had long since become acquainted in the principal German metaphysical treatise of the best-known German philosopher of the time in which Kant grew up. That Kant should have made so gross a mistake in all innocence will seem probable enough to any who recall the extraordinary confusions of memory of which Kant was capable, in later life, in regard even to his personal affairs. But whether it be a case of borrowing or of coincidence, the essential fact is clear: that the substance of the argument upon which Kant relied to refute Hume's scepticism about causality, had already been

---

[5]) Kr. d. r. V., 1781, pp. 189, 191, 194, 196, 200, 201.

advanced by the most notorious of the so-called 'dogmatists', over sixty years before the Kritik was published — and some twenty years before the appearance of Hume's *Treatise.*[6])

The genealogy of the argument of the Second Analogy may, indeed, be traced beyond Wolff. In various writings Leibniz attempted to deal with the question raised by Descartes, how dreams, hallucinations, and other illusory perceptions are to be distinguished from objective realities, and how, in general, we are to define the marks of objectivity. He observes upon this point that "the more connectien (*liaison*) we find in the things that happen to us, the more are we confirmed in our opinion of the reality of the things that we perceive" (Gerhardt I, p. 373). "The reality (*verité*) of sensible things consists in nothing but the connexion des phenoménes qui devait avoir sa raison; and it is this that distinguishes them from dreams. . . . The true criterion of reality in the case of objects of sense is the connection of the phenomena, that is to say, the connection of what happens in different times and places, and in the experience of different men, who are themselves, in this regard, very important phenomena to one another" (Nouveaux Essais I, 4, ch. II, § 14, Gerhardt V, p. 355). It seems, indeed, to have been a common-place among the Leibnitians that the criterion which differentiates the valid and objective from the purely subjective perception lies in the fact that the former belongs to a context characterized by the causal connectedness and the fixed order of its temporally successive (and also its spatially co-existent) parts. Leibniz himself, however, did not turn the argument about, so as to find a proof for the validity of the law of sufficient reason in just the fact that it is used as such a criterion, — the (supposed) fact that without its help the

---

[6]) It is scarcely credible that, in the huge mass of Kant-philology, so significant a fact can have nowhere been noted. But the fact is, at all events, ignored in such representative special studies as Wartenberg's Kants Theorie der Kausalität (1899); Koenig's Die Entwickelung des Causalproblems (1888); Arnsperger's Wolff's Verhältnis zu Leibniz (1897); and Laas' Kants Analogien der Erfahrung (1876), in which the lack of originality in Kant's arguments in especially insisted upon.

distinction between objectively valid and purely subjective sense-presentations could not be made. It was Wolff who converted this old Leibnitian idea into a new (and exceedingly questionable) argument in defence of the second of the two great Leibnitian principles. And in this, as we have seen, Kant follows him.

## II.

It is, however, true enough that Kant likewise gives Wolff's argument a new turn of his own; but one must add that it is distinctly a turn for the worse, and also that, even so, it does not essentially differentiate Kant's reasoning about causality from that of his predecessor. To understand the argument of the Second Analogy at all, it is essential to analyze the interworking of the old and the new factors in Kant's thought.

Kant, namely, connects the argument — in his more detailed and involved efforts to make it clear — with a peculiar psychological observation of his. It occurs to him as a significant and paradoxical fact that all our perceptions, whether they be of objects that change or of objects that are stationary and immutable, are themselves temporally successive. And reflection upon this fact brings to light what Kant regards as an important psychological conundrum: *How is it that we are able, in a series of apprehensions that are constantly successive, to recognize that some of these successions in apprehension correspond to and represent successions in the objects apprehended, and that others do not?* How can we get behind the subjective succession so as to discriminate the mutable from the immutable, the moving from the stationary, object; and what is the criterion that we employ in making this discrimination? Kant's illustrations of this situation are, no doubt, familiar. "For instance, the apprehension of the manifold in the phenomenal appearance of a house that stands before me is successive. The question then arises, whether the manifold of the house be successive by itself, which, of course, no one would admit." That is, I see first the basement, then the walls, then the roof; the question is, why do I not suppose that these parts themselves somehow temporally *come after* one another? Certainly, in other cases I

do infer from the successiveness of my perceptions to the successiveness of the objective phenomena. For example, I see a ship moving down stream; I perceive its successive positions at one point in the stream after another; and I conclude that the ship has changed its position. If, in the case of the house, I regard the successively perceived parts as stationary, why do I not regard the successive perceptions of a ship as representing a row of stationary ships? Or *vice versa*, if I regard the latter series of perceptions as representing a moving and changing object, why do I not regard the former in the same way?

Here is Kant's great psychological puzzle, upon the momentousness of which he manifestly flatters himself not a little. The answer which he gives for it is this: I distinguish the successive perceptions which represent a succession in the object from those which do not, by virtue of a verifiable difference in the two cases, namely, the difference that, in the case of my successive perception of the really moving object the *order* of my perceptions is fixed and irreversible, whereas in the case of the stationary object the order is found (upon repetition of the observation of the object, Kant seems to mean) to be reversible at will. "If, in a phenomenon which contains an event, I call the antecedent state of perception A and the consequent B, B can only follow A in my apprehension, and can never precede it. I see for instance a ship gliding down stream. My perception of its place below follows my perception of its place higher up, and it is impossible that the ship should be perceived first below and then above." But with my perception of the parts of a stationary manifold it is different. For example, "in the case of the house, my perceptions could begin at the roof and end in the basement, or begin below and end above; they could apprehend the manifold of the perceived object from right to left, or from left to right. There was therefore no predetermined order in the succession of these perceptions, determining the point where I had to begin in apprehension in order to connect the manifold empirically; while in the apprehension of an event there is always a rule which makes the order of the successive perceptions necessary." Since, without the

recognition of this rule, we could not make the distinction between the two kinds of experience, therefore all experience of the objective kind must conform to the rule, which is therefore certain and necessary *a priori.* That is to say, all events must conform to the rule of causal connection, for the reason that otherwise we could not known them to be events at all (in the sense in which an event is different from a moment in the subjective succession of states of consciousness). Kant's argument really attempts to reduce the proof of the law of causal connection to an example of Leibniz's Principle of Contradiction: An event is *by definition* (*i. e.*, by virtue of that which has been shown to be the sole essential mark distinguishing it from an experience that is not an experience of an event) a phenomenon that follows another phenomenon according to a rule; hence, by what is (in Kant's sense — though he fails to see the fact) a purely analytical judgment, it follows that „every event presupposes something upon which it follows according to a rule" — *quod erat demonstrandum.*

Just how, now, does this reasoning differ from Wolff's? The essential differencess are two; and in both, Kant not merely diverges from his original, but also gives his argument a form inconsistent with the main line of proof which he supposes himself to be following.

1. Kant is attempting, as we have seen, to rest the case for the validity of the Principle of Sufficient Reason upon the supposed necessity of assuming that principle as the basis of the distinction between merely subjective, and objectively valid, perceptions of change, between veridical representations and "mere dream". But in the unlucky turn which Kant gives the argument, the principle really comes to figure rather as the basis of the distinction *between perceptions of change and perceptions of permanence, no matter whether the perceptions be 'objective' or purely illusory.* This is not what Kant means to argue; but it is precisely what be actually does argue. For what his reasoning comes to is this: that we can distinguish — and, indeed, can conceive of — a moving or changing object, in contrast with the stationary or unchanging — only in so far as we consciously think the succession of percep-

tions in the former case as following one another according to the law of causal uniformity. In other words, except by a reference to the Principle of Sufficient Reason, we cannot differentiate an experience of moving things from an experience of the unmoved, the variable from the constant. But manifestly we *do* make this distinction both in our dreams and out of them, both in our most 'objective' and veridical judgments of perception and in our private imaginings and hallucinatory representations. It is, at all events, not the common experience that in dreams one is incapable of picking out, within the universal successiveness of one's subjective representations, those series of perceptions that are representations of moving objects, and those that are not. In the "subjective play of my imagination", I do not ordinarily find any difficulty in discriminating those sequences of images that "contain an event" from those that — though themselves successive — image only objects that are thought as permanent and stable. Throughout the whole range of our perceptual experience — true or false, objective or subjective, waking or dreaming — we have perceptions alike of motion and of rest, of change and of fixity. Consequently even if we should attach any value to Kant's argument that we could not know that the ship moves while the house is stationary, without a knowledge of the principle of causal connection — we should still be compelled to say that this argument is neither identical nor compatible with the other argument to which we have seen him giving expression. The same principle manifestly cannot be both (a) the basis of the distinction between objective and subjective perceptions of change, and (b) the basis of another distinction which runs cross-wise through *both* objective and subjective perceptions of change. There are, them, two threads of argument in Kant's proof of the Second Analogy — the Wolfian and his own. The two are hopelessly inharmonious, but Kant never suspects the fact. It is clearly, as his language shows, the Wolfian sort of argument that be really intends to present; but with

[7]) In order to avoid a discussion unnecessary for the present purpose, I adopt here Kant's fashion of speaking of consciousness, not as a flowing and continuous stream, but as a jerky "succession" of discrete perceptual acts.

characteristic confusion of thought he allows this argument, unobserved, by a subtle metamorphosis resulting essentially from verbal ambiguities, to transform itself into something quite incongruous with the proof that he intends.

It is easy, moreover, to discover through just what misapprehensions Kant was led to make this unfortunate transition. In the first place, his seemingly profound problem — that of explaining how a "succession of perceptions" can ever afford a perception of a stable; or non-successive, object — is a problem which exists only for Kant's imagination. In actual perception (not, of course, in mere sensation), so long as our attention to a given object be continuous, objects are directly *given* as moving or stationary, as altering or retaining their original sensible qualities. All that is necessary in order that a series of sensations should yield a perception of an object characterized by fixed position, is the mind's ability to fixate attention upon an object of which the individuality is assumed to be continuous, to perceive the successive spatial relations of that chosen object of attention to other visible or tangible objects, and to remember and compare these perceptions from moment to moment. Given this much, I can, in the language of common-sense, *see* the ship move, see that the house is stationary — even though it be a dream-house, or a vessel seen in the imagination of a shipwrecked sailor. And the fact that my perceptions in both cases alike are temporally successive, creates no difficulty and is, psychologically speaking, irrelevant; and there is therefore no occasion for appealing to anything so remote from immediate experience as the Principle of Sufficient Reason for a criterion for distinguishing perceptions of things that move from perceptions of things that stand still.

Kant was still further helped toward this confusion of two distinct and incompatible arguments, by his failure to remark that he was using the expression "in the object" in a highly ambiguous sense. His error, indeed, consisted precisely in transforming the question — Wolff's question —: 'does this my perception of a succession of states of a given object constitute a perception of a truly *objective succession*?' — into the very different, though ver-

bally similar, question: 'Does this succession of my perceptions constitute a perception of succession *in the object*?' Now, in the ordinary sense, a succession may take place 'in the object', without necessarily being, or being regarded as, in any epistemological sense 'objective'; without possessing, or even seeming to possess, any objektive Gültigkeit. For all perception deals with objects, and with objects that, as we have seen, are given as either moving or not moving, as undergoing qualitative change or as qualitatively constant. And, as the last paragraph has shown, it is just this implication of *objects* in perception that is the explanation of the fact that, within the successiveness of perceptions, we are able to distinguish perceptions of constancy from perceptions of change. Involved in the power of perception is the necessity of thinking of an object that has some sort of separate and continuous identity. Thus a subjective succession of perceptions is distinguished from (*i. e.*, is not confused with) a perception of succession 'in the object', simply because perception is perception of objects, and an object is that which — whatever its metaphysical status — is over against the subject and is somehow taken as identical with itself through the changes of its own states. The marks of this identity of which we commonly make use would, no doubt, be found to be wholly empirical and relative, and to be reducible to certain essentially practical tests. With that matter, however we are not here concerned; we need to bear in mind merely these three points: that what is implied in our distinguishing successive perceptions of succession from successive perceptions of permanence is, not the idea of the uniform causal connectedness of the former sequences, but the idea of the (practical) identity or fixableness of the object perceived; that this implication is so immediate that the power to distinguish between objects that change and objects that do not, may be regarded as directly given in perception as such; and that this whole question, concerning permanence or impermanence in the object of perception, is by no means the same as the question concerning the objective validity of our perceptual judgments. Even our least 'objective' perceptions — if they are perceptions at all, and not merely a flux of unconnected sensations, — are perceptions

of objects thought as having some sort of provisional continuity and individuality through successive moments.

(2) Yet Kant's reasoning, based upon the supposed difficulty of discriminating a perception of succession from a succession of perceptions, does, after all, prove something. When, however, we note precisely what it is that it proves, we find Kant in a still worse case. For the thing proved has nothing to do with the law of causality or the Principle of Sufficient Reason, has no bearing whatever upon the thesis of the Second Analogy. In so far as Kant adds to or transforms Wolff's argument his reasoning becomes irrelevant to the thesis with which he is dealing.

For the real fact of consciousness which is brought out by Kant's reflections concerning the differentia by which, in the succession of our perceptions, we distinguish the permanent from its contrary, is this: that when we conceive of an object as moving or changing, or as having moved or changed, we necessarily imply that the (actual or potential) sequence of our perceptions in observing the object was fixed or irreversible; whereas, when we conceive of an object (or rather of a system of objects, e. g. the several parts of a house) as stationary or unchanged, we necessarily imply that we might (so far as the object is concerned) have observed its parts in any other sequence, as well as in that which we actually followed. In other words, by the logical implications of the concept. a 'changing object' is that system of successive presentations of which the succession must, in any given case, be observed by us, if it is observed at all, in one single order, which is independent of the action of our will, of any shifting of our attention. The stable object, *per contra*, is, by a similar implication, that system of successive presentations, of which the succession in perception is conceived as depending, in any given experience, upon the movement of the attention of the subject, upon the fixation of attention upon different objects: which, in turn, implies that the order of our observation, in the supposed instance, might, so far as the object is concerned, have been different. This, I say, is what Kant's arguments, and his illustrations of the irreversibility of the sequence of our perceptions of a moving ship

and the indeterminateness of the sequence of our perceptions of the parts of a house, go to prove; and the point, so far, although fairly obvious, is perfectly well taken. It makes explicit something that is contained in the *meaning* of the complex concept of a changing single object, as over against a 'permanent manifold'. The determinateness of the sequence of perceptions of a single object undergoing change or movement, is implied by the fact that we are, by hypothesis, dealing with *one object*; for then, necessarily, whatever differences appear from moment to moment in the presented content, must belong to the object or to its relations with other objects, since there is assumed to be no new fixation of attention on the part of the subject. In other words, it is found that perception implies an individuated object: and so long as the direction of attention upon one perceptible object is known or assumed to be constant, any inconstancy in the successive perceptions must be independent of the attention of the subject; and hence, in the given experience, the *order* of those perceptions must be independent of changes in the order of the subject's acts of attention. On the other hand, when the object in successive moments of attention is not assumed to be the same — or, what is the same thing, when there is known or assumed to be a change in the fixation of attention — then the dissimilarities in the successively presented contents of perception are conceived as not belonging to any one of the objects successively attended to, and the order of the succession of the perceptions is conceived to be determined purely by the order of changes in the subject's attention. This last implies that if, on another occasion, the subject should perceive the same system of objects, nothing in the assumed nature of the objects would prevent the subject from apprehending them in quite a different order. In fine, then, Kant shows us this: that we cannot conceive or define any one object as changing without implying that the sequence of perceptions which would have been had by any subject fixedly attending to that object would have been determined by something 'in the object', and could not at the time have been had by the subject in any reverse order.

But all this has no relation to the law of universal and uniform causation, for the manifest reason that a proof of the *irreversibility* of the sequence of my perceptions in *a single* instance of a phenomenon, is not equivalent to a proof of the necessary *uniformity* of the sequence of my perceptions in *repeated instances* of a given *kind* of phenomenon. Yet it is the latter alone that Hume denied and that Kant desires to establish.

Kant's own chosen illustrations may be used, once more, to show the nature of his confusion here. What, according to Kant, enables me to discriminate the house as a stationary object from the ship as a moving one — when in either case my perception involves a succession of subjective states — is the fact that, in the case of the ship, "my perception of its place below follows my perception of its place higher up, and it is impossible in the apprehension of this phenomenon that the ship should be perceived first below and then above"; while in the case of the house, my perceptions of the several parts may come indifferently in any order. Now this "impossibility of seeing the ship first below and then above" obviously applies only to the successive — or the continuously changing — positions of a single identical ship on a single occasion. It does not apply at all to all phenomena of the same kind, *i. e.* to the behavior of all moving ships. After the given event, I necessarily assume that — inasmuch as I conceive the object, and not merely my subjective attention, as having changed — I could not by an act of will have had the perceptions at that time, in any other order; but this does not in the least imply that all *like* perceptions will repeat that order. Yet if the thesis of the Second Analogy — that "every event follows upon an antecedent event according to a rule" — is meant to have any relevancy to Hume's problem, it should mean that every event has some determinate antecedent and that it can be certainly known *a priori* that the same kind of antecedent will in all instances be followed by the same kind of consequent.

It is, indeed, true that the distinction just made, between the sequences of perception that are "determined by" or depend upon the voluntary movement of our attention, and those that are

determined by, or independently given in, the object, already assumes the principle of causality. Certainly, a self-conscious mind can and must distinguish those changes in its experience, those scene-shiftings in the content of its perceptions, which are to be taken as due to its own movements, to the acts of the subject, from those other changes that are merely given from the outside; and in this sense, and to this degree, the applicability of the category of causality to experience is a necessary implication of the fact of self-consciousness. But this is not Kant's argument; and moreover, the point could not be used to prove what Kant desires to prove. That I invoke the notion of causation in distinguishing changes in perception produced by alterations in my own attention, from externally-given changes with which my volition appears to have nothing to do, by no means goes to show that in that realm of externally-caused or non-volitional changes, all phenomena must follow one another according to a rule of uniform and "necessary" connection. It merely shows that those external phenomena are disconnected from, and independent of, that species of causal process which I know inwardly as intentional or purposive control of attention. Whether or not those outer changes follow one another nach einer Regel or not, is a thing that still remains to be found out.

The nature of this *non-sequitur* in Kant's reasoning — this irrelevancy of his proof to his conclusion — is especially well illustrated in the paragraph (1st Edition, p. 197—198) in which this whole argument about the necessity for an objective determination of "real events" in the Reihenfolge der Zeit is given in a condensed form. If, says Kant, I am to regard a series of changes in my representations as constituting a perception of change, eine Begebenheit, I must ascribe to any such change in der Zeit eine gewisse bestimmte Stelle. — This however, I remark, is equally true of changes in representations that I do not attribute "to the object" at all; if I look (to use Kant's illustration again) at the basement of the unchanging house at one moment, and at the roof at the next moment, each of those moments in the "subjective succession of my apprehensions" has a

temporal place no less definite and inalienable than the moments occupied by the "objective" changes of the ship's position, as I observe her floating down stream. It is, then, not the temporal Bestimmtheit of the changes regarded as external, which distinguishes them from those changes which I am accustomed to regard as merely subjective shiftings in my perception of unchanging objects; for, as regards their position in time, both sorts of change are equally definite. It is rather that I conceive that the sequence of changes of perceptual content in the one case *might have been* (so far as the object was concerned) different from what it actually was, if the order of attention on the part of the subject had been different; whereas, in the case of the succession of perceptions which are taken as representing an actual succession of states in the object — *e. g.* in the perception of the successive positions of the moving ship — I assume that no change on the part of the subject merely, could (so long as it attended to the object at all) have altered the given sequence of the perceptions. The externality or "objectivity" of an event does, unquestionably, imply the *given-ness* of the order of moments constituting it, *for* the subject of the perception; and this means the independence of that order with reference to the subjective order of changes of attention; and this means, in turn, the impossibility of *having had the perception in any other order*, in the given case. Thus, as I have said, we may admit that Kant proves — when one helps him out a little in his argument — that the contrast between a perception of succession, and a succession of perceptions of the non-successive, does turn upon the contrast between a given and irreversible sequence of perceptions, and a sequence determined entirely by the action of the subject, and so potentially reversible. Kant, however, in the paragraph cited, not only jumps abruptly from the idea of the *definiteness of the temporal position* of an event, to the idea of the *irreversibility*, in the given instance, of the sequence to which it belongs — but from this in turn to the idea of the necessary *uniformity* of the sequence in all cases in which the same kind of event appears as antecedent. Here are his words: „Die bestimmte Zeitstelle [der Erscheinung] in ihrem Zeitverhält-

nisse kann sie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus sich denn ergibt, daß ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt; zweitens, daß, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge." The italicized words express precisely enough what Kant was called upon to prove, if he was to answer Hume; but to the proof of them the argument about the irreversible 'given-ness' of the order in which my perceptions of changes in objects come to me, is wholly incompetent. The sentence I have just quoted, then, seems to me one of the most spectacular examples of the *non-sequitur* which are to be found in the history of philosophy.

We have thus seen — to recapitulate — that as soon as Kant leaves the main line of the Wolfian reasoning, he makes use of arguments that are irrelevant to the subject with which he is dealing and inconsistent with his proper position. He does not himself perceive their irrelevancy because of two rather gross confusions of ideas into which be falls: (1) He fails to see that the distinction between barely subjective and objectively valid perceptions of succession, is not identical with the distinction between the successive perception of succession "in the object" and the successive perception of permanence; and he therefore illicitly substitutes the latter for the former. (2) He also fails to see that to prove that the conception of an object as changing necessarily implies that the series of perceptions in an observer of the object is in any given instance irrevessible and independent of the observer's subjective changes of attention, — that this is by no means equivalent to a proof that similar changes in objects must at all times follow one another in a fixed and invariable order, such as is indicated by the law of causal uniformity.

We may, however, fairly regard those phases of Kants proof which are at once the most original and the most illogical, as temporary aberrations from the argument at which he really aims — the argument of Wolff. For, as has already, perhaps, been

sufficiently illustrated. Kant always, in the final formulation of his proof, comes round to the Wolfian contention that the Principle of Sufficient Reason can be shown to be valid by showing its indispensableness to the distinction between purely subjective presentations of temporal phenomena and objectively real phenomena. When Kant wishes to express in a single sentence the essential point of his defence of the axiom of causality, he puts it thus: "Also ist das Verhältnis der Ursache zur Wirkung, die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit desselben." Taking this Wolfian contention, then, as Kant's essential one, it remains only to consider how far this contention can be justified, and whether even in it there can be found any convincing reply to Hume's doubts.

The answer to this question need not be long. For the sake of clearness, the argument not very lucidly set forth either by Wolff or Kant may be reduced to the two propositions which appear to constitute its logical essence; and we may consider the force of each of these in turn. (1) The only criterion for distinguishing between purely subjective and objectively valid judgments of perception consists in the fact that the latter deal with phenomena in which the law of uniform causality holds good, while the former deal with phenomena in which it does not hold good. Such is the initial — the minor — premise of the argument. If the word 'only' be stricken out, the proposition contains some glimmer of truth. We do make a practical distinction[8]) between merely subjective presentations and objective perceptions — one that is nowise synonymous with the metaphysical distinction between phenomena and things-in-themselves. What the essence of this practical sort of objectivity is neither Wolff nor Kant at all helps us to understand; Leibniz threw more light upon the subject than either of them, when he spoke of "the connection of what happens in different times and places, and in the experience of different

---

[8]) It is needless to say that the question of the metaphysical reality of the object, as *Ding-an-sich*, is involved in neither Wolff's nor Kant's argument.

men, who are themselves, in this regard, very important phenomena to one another." Practically the most important criterion of the "objectivity" of a perception, at the time that I am having it, is its agreement with the experience of other men about me. But it is true that if the test of social currency cannot be applied, I am likely to test the perception by seeing whether it conforms to the rules of causal sequence uniformly exemplified in the phenomena of my past experience. For example, late at night I think I hear the sound of a bell ringing in the house; to discover whether this was a veridical perception or an illusion I look to see whether any bell in the house is still visibly vibrating. *I. e.*, I test my perception by assuming a certain invariable connection between certain phenomena and certain others. In this sense, the principle of uniformity in the connection of cause and effect is assumed by us as one of the minor criteria of objective validity — as one of the means of distinguishing "the subjective play of my imaginations" from a true and 'workable' perception. So a dream, be it never so vivid while it lasts, is afterwards recognized as a dream, partly because things happened in it in a way that does not correspond with the prevailing order of my experience, and partly because I cannot connect the experiences which I had in it with the general context of uniformly connected experiences that I had before and have had since.

We may, then, recognize that there is a certain amount of rather unimportant truth contained in the first proposition implied by Wolff's and Kant's argument. The second proposition may by regarded as the major premise of a syllogism of which the first is the minor; and it may be expressed thus: (2) Whatever principle is employed as a criterion for distinguishing subjective illusion from objectively valid judgments of perception, must necessarily be true *a priori* of all possible (objective) experiences. The conclusion, then, to fill out the syllogistic form, would of course run: the law of causality is thus necessarily true *a priori* of all possible (objective) experiences.

The argument, when thus put in order, is not destitute of intelligibility, nor of a certain plausibility. It becomes fallacious

only after we have stricken out — as we found it necessary to strike out — the word 'only' from the minor premise. If it were indeed true that all events that can be called objective must be connected with other events according to a uniform rule, and if they could be recognized as objective only in so far as they exhibit such a connection — then, truly, I could know *a priori* that all possible experiences of objective events will conform to this law of causal connection. The proof of the law would still be 'analytical', since the truth of the minor premise obviously could be established only by virtue of a definition of what one means by objective; but if the definition agreed with the common meaning, and corresponded to a real aspect of experience, this premise, and therewith the whole argument, would be convincing. But since it is not true that perceptions that are, in the ordinary sense, called objective, can be known to be such only by the criterion of the presence or absence of connection 'according to a rule' in the changes perceived — then the argument falls to tho ground. If one is content, indeed, to say that one chooses to mean by 'objective event' nothing more or less than an event following the rule of uniform causality, one is entitled to hold to the argument; it then becomes, not untrue, but merely empty and tautological. But, although one test of objectivity in phenomena that is commonly applied does depend upon the assumption of the law of uniform causation, we have seen that it is not the sole nor the essential test of the kind of objectivity that is practically significant for us. I know that in the future I shall be willing to call any event objective — even though it be an unmitigated miracle, a sheer violation of all known or conceivable rules of uniformity — provided that my vivid perception of it is corroborated by the perception of other men. And therefore, knowing this, I am unable to know (at least so far as the argument now in question is concerned) by any *a priori* certainty that all future objective events must comply *also* with the requirements of Kant's Second Analogy. There is nothing in Kant's argument which tends to show that my habitual assumption that events that are objective will also follow uniform rules of sequence, is anything more than a practical postu-

late, bred of an illogical but natural habit of expecting nature to repeat herself, and encouraged by past success in prophecies based upon that expectation. This is to say that there is nothing in the argument which in any way replies to Hume.[9])

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

The present paper, if it has made out its case, has shown, in the central argument of the Kritik der reinen Vernunft, both the curious confusion in Kant's thinking, and also its lack of genuine originality. In concluding, I think it worth while to add that the proof of a lack of originality could, if space permitted, be extended to other parts of Kant's system. It is easy, for example, to show that Kant's whole antithesis of 'dogmatism' and 'criticism' involves, when subjected to analysis and to historical comparisons, a misrepresentation of historic facts regarding the nature of the philosophical method employed by his predecessors and the degree of his own divergence from them. The prevalent superstition that between the method of philosophiging in vogue before Kant's time, and that in vogue since, there is a great gulf fixed, has done no little inpiry to the interests of philosophy. In his conception of philosophical methodology, in his formulation of the ultimate criteria of truth, and in several of his special arguments, Kant not only is far less unlike some of his precursors than he himself, and most historians of philosophy since, have supposed; he is also frequently for less clear and instructive than they. So far as epistemology and the theory of method in metaphysics are concerned, we need not merely to go "back to Kant", but also "back of Kant" — to Leibniz on the one hand, to the English school on the other — to get a clearer and simpler and more just formulation of the fundamental logical

[9]) The present paper shows that Kant's attempt to reply to Hume consisted chiefly in reviving an unconvincing argument employed by Wolff many years before Hume wrote. It has already been shown by others, by means of a direct comparison of Hume's own position with Kant's, that Kant neither understood nor refuted the Scotch philosopher. V. especially Dr. L. Stein in "*Der soziale Optimismus*", pp. 126—154, and Dr. I. Mirkin in "*Kantstudien*", 1902.

problems, and a better, if still an insufficient, light upon the real nature and limits of our valid processes of judgment. And so, first of all, in the interest alike of philosophy and of a more accurate history of the development of concepts, — it is amazing, but it is true, that such a thing still requires to be said — we need a fuller and far more precise understanding of the relation between Kant's doctrines and those of his German predecessors.

# Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# IV.

# Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904.

Von

**H. Gomperz.**

II (Fortsetzung).

Dr. Adolf Menzel, ord. Professor der Rechte an der Universität Wien. Untersuchungen zum Sokrates-Prozesse. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse. Band 155. Wien 1902. In Kommission bei Carl Gerolds Sohn. 64 S.

Von den zehn Abschnitten dieser Schrift halte ich den ersten, „Zur Kritik der Quellen", und dasjenige, was sich in den übrigen Abschnitten auf denselben Gegenstand bezieht, für am wenigsten gelungen. Man darf eben an literarische Werke größtenteils philosophischen Inhalts nicht ausschließlich „einen juristisch-kritischen Maßstab" anlegen; sonst gelangt man zu einer Folgerung wie der, die Polemik des Sokrates gegen Meletos in der Platonischen Apologie müsse unhistorisch sein, weil sie „einen rein dialektischen Charakter" habe (S. 2) — d. h. also, dem Begründer der Dialektik sei jede andere Argumentation eher zuzutrauen als eine dialektische! Ebenso wunderlich sind die Gründe, durch die der Verfasser andere Teile der Platonischen Apologie als historisch treu zu erweisen sucht (S. 54f.): so soll die Widerlegung der „Aristophanischen Anklage" darum keine „Erfindung Platons" sein, weil sie in der Tat „sachwalterisches Geschick" verrate. Auch

wenn M. den ungeschichtlichen Charakter des Gedankens von der „göttlichen Mission“ des Sokrates „auf das entschiedenste bestreitet“, weil es „kaum zu denken“ sei, daß „Plato die Art der Verteidigung in einem der wesentlichsten Punkte verschoben hätte“, so scheint er dadurch mangelnde Vertrautheit mit dem literarischen Charakter derartiger Werke im Altertum zu verraten (vergl. meine Ausführungen Bd. XVI, S. 119ff. dieser Zeitschrift). Und wenn er vollends behauptet, dieser „missionäre Zug“ sei Platon „zweifellos unsympathisch“ gewesen, während „der mystische Zug, welcher in dem Daimonionglauben lag“, sich bei Sokrates „unter dem Eindrucke einer entscheidenden Begebenheit leicht verdichten und die Gestalt einer göttlichen Sendung annehmen“ konnte, so sind dies Konstruktionen, zu denen uns die Quellen keinerlei Anlaß geben. Vor allem jedoch glaube ich, daß der Verfasser die historische Vertrauenswürdigkeit der Xenophontischen Apologie überschätzt: wer etwa mit einem durch das Studium des Joëlschen Werkes geschärften Blick an sie herantritt, wird sie zwar gewiß nicht für unecht halten, aber er wird in ihrem Verfasser so ganz den echten, auch stellenweise (z. B. § 18) leicht kynisierenden Xenophon erkennen, daß er — von prozessualen Einzelheiten abgesehen — ihren historischen Wert kaum hoch veranschlagen dürfte.

Im zweiten Abschnitt, „Der Wortlaut der Klageschrift“, polemisiert M. glücklich gegen den unglücklichen Versuch von Schanz, die Zuverlässigkeit des Favorinus-Zeugnisses in Zweifel zu ziehen; ich habe Bd. XV, S. 546ff. dieser Zeitschrift im Anschluß an Beyschlag denselben Standpunkt vertreten. Im dritten Abschnitt behandelt er die „Interpretation der Klageschrift“. Was M. hier über den Ausdruck δαιμόνια bemerkt, stimmt gleichfalls mit dem überein, was ich a. a. O. S. 544ff. ausgeführt habe. Das größere Gewicht legt jedoch der Verfasser auf die Interpretation des Wortes νομίζειν. Und damit, daß dieses sich zunächst „auf den äußeren Kultus, nicht auf die innere Religion“ bezieht (S. 14), hat er ohne Zweifel Recht. Nur ist dies nicht — wie er annimmt — eine neue Einsicht. Denn schon Zeller sagt z. B. fast mit denselben Worten (Phil. d. Gr. II. $1^4$, S. $218^2$): „Für den Griechen handelt es sich ... weit weniger um den Glauben als um den Kultus“. Doch

geht der Verfasser zu weit, wenn er meint, daß der Glaube gar nicht zum νομίζειν gehöre: nicht nur die Platonische Apologie stellt das θεοὺς νομίζειν auf eine Stufe mit dem ἀνθρώπεια πράγματα νομίζειν εἶναι (p. 27 B), sondern auch die Xenophontische Apologie bezieht es offenkundig auf eine theoretische Stellungnahme, wenn sie (§ 24) in den Worten οὔτε θύων τισὶ καινοῖς δαίμοσιν οὔτε ὀμνὺς οὔτε νομίζων ἄλλους θεοὺς ἀναπέφηνα das νομίζειν vom θύειν und ὀμνύειν unterscheidet, statt den ersteren Begriff den beiden letzteren überzuordnen. Und es läßt sich doch auch gar nicht bezweifeln, daß zum θεοὺς νομίζειν nicht die mechanische Beteiligung an Kulthandlungen genügt, da man von jemand, der das Dasein eines Gottes leugnet, offenbar nicht sagen kann, daß er denselben — um M.s Übersetzung anzuwenden — in der „gesetzlich anerkannten Weise verehrt". Damit stimmt ja auch der Verfasser im vierten Abschnitt, der sich mit dem „Asebiebegriffe" beschäftigt, insofern überein, als er (S. 23) zugeben muß, daß, soviel wir wissen, die Asebieklage dem Protagoras nur „theoretischen Atheismus" vorgeworfen hat; in Wahrheit gilt jedoch dasselbe wohl auch für die Klage gegen Anaxagoras.

Interessant wäre es, wenn man mit dem Verfasser (S. 20f.) zur Erläuterung des Asebiebegriffes die Stelle der angeblich Aristotelischen Schrift περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν c. 7, p. 1251a 31 heranziehen dürfte, wo die ἀσέβεια als eine πλημμέλεια nicht nur gegen Götter und Dämonen, sondern auch περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα erklärt wird. Man könnte nämlich dann verstehen, „in welchem Sinne der Jugendverderb mit der Asebie . . . in Verbindung gebracht werden konnte". Ich glaube indes nicht, daß dies angeht; denn wenn a. a. O. die ἀσέβεια zusammen mit πλεονεξία und ὕβρις der ἀδικία untergeordnet wird, so beweist dies, daß hier von moralischen, nicht von rechtlichen Begriffen die Rede ist; daraus aber, daß es eine „Pietätlosigkeit" auch gegen Eltern gibt, kann man auf den Inhalt des kriminellen Tatbestandes „Asebie" wohl keinen Schluß ziehen. Ebenso scheint mir auch der vom Verfasser im fünften Abschnitt — „Die Rechtsgrundlage der Anklage" — unternommene Nachweis nicht gelungen, die Verbindung der νέων διαφθορά mit der ἀσέβεια habe darin ihren Grund, daß „mit der

Asebie . . . andere Delikte in Konnexität gebracht werden konnten, welche . . . Verletzungen . . . der öffentlichen Sittlichkeit zum Inhalte haben" (S. 25). Er stützt diese Vermutung darauf, daß nach Plutarch Aspasia „der Gottlosigkeit und der Kuppelei" beschuldigt wurde, und ebenso der Phryne zur Last gelegt ward, daß sie „einen neuen Gott einführt und . . . unsittliche Zusammenkünfte veranstaltet". Allein soweit ich als Nichtjurist urteilen kann, weist doch auch hier nichts über eine „Realkonkurrenz" zweier Delikte hinaus: wenn späteren Geschlechtern aus unserer Zeit zufällig zwei Fälle bekannt würden, in denen ein Individuum des Totschlags und des unbefugten Waffentragens angeklagt wurde, so dürften sie doch hieraus noch nicht auf eine innere „Konnexität" dieser beiden Delikte schließen. Auch im Falle des Sokrates scheint doch das ἀδικεῖ . . ., ἀδικεῖ δὲ καὶ . . . auf die Zusammenfassung zweier selbständiger Klagepunkte hinzuweisen. Überzeugender erscheint mir die Ansicht des Verfassers, daß die Anklage gegen Sokrates sich nicht auf das ψήφισμα des Diopeithes stützt: da man einerseits nicht annehmen könne, daß durch ein bloßes ψήφισμα ein neuer krimineller Tatbestand geschaffen worden sei, andererseits die in diesem ψήφισμα für Asebieklagen zugelassene Prozeßform der „Eisangelie" gegen Sokrates nicht zur Anwendung gekommen sei. Freilich bleibt auch bei dieser Auffassung meines Erachtens eine Schwierigkeit bestehen. Wenn nämlich der genannte, gegen Anaxagoras gerichtete Volksbeschluß bloß für schon strafbare Delikte eine neue Prozeßform für zulässig erklärte, dann muß schon vorher ein Gesetz bestanden haben, das verbot, λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκειν: wie aber sollte man sich das Zustandekommen eines solchen Gesetzes erklären, da doch, soviel wir wissen, Anaxagoras der erste war, der sich in Athen mit naturphilosophischen Untersuchungen beschäftigte?

Die Abschnitte VI bis VIII, welche das „Verhältnis der Anklage zur Amnestiegesetzgebung", die „Begründung der Anklage" und „die Persönlichkeit der Ankläger" behandeln, scheinen mir die wichtigsten der ganzen Schrift zu sein. Hier hat nämlich der Verfasser die herrschende Annahme, daß die Anklage gegen Sokrates hauptsächlich politischen Motiven entsprang, ernstlich

erschüttert. Zwar, daß zur Zeit des Prozesses „eine Verfolgung politischer Gegner . . . gesetzlich ausgeschlossen“ war, und daß infolge der allgemeinen Amnestie „niemand wegen Handlungen aus der Zeit vor 403 gerichtlich belangt werden“ konnte (S. 30), halte ich für irrelevant. Denn formell war ja die Anklage gewiß keine politische; der Gesinnung aber kann kein Gesetz gebieten. Und wenn etwa vor ein paar Jahren in Frankreich nach der sog. „Dreyfuß-Amnestie“ ein Mitglied der Militärpartei gegen Zola die Anzeige erstattet hätte, seine Schriften verletzten die öffentliche Sittlichkeit, so dürfte man nicht aus dem Amnestiegesetze folgern, diese Anzeige könne nicht politischer Animosität entsprungen sein. Allein M. hat nun auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen, daß, wie wir jetzt aus Kap. 34 der Aristotelischen Ἀθηναίων πολιτεία erfahren, Anytos keineswegs ein extremer Demokrat war — so wenig, daß jener Phormisios, der einer weitgehenden Einschränkung des attischen Bürgerrechts das Wort redete, von Aristoteles zu den engsten Gesinnungsgenossen des Anytos gerechnet wird (S. 35 und 44f.). Und dazu kommt, daß — wie M. weiter zeigt — im Jahre 399 überhaupt nur eine recht beschränkte Demokratie bestand: insbesondere war damals die Institution des Heliastensoldes aufgehoben und noch nicht wieder eingeführt worden (S. 35), so daß die Richter des Sokrates ebensowenig als extreme Demokraten angesehen werden können wie seine Ankläger. Unter diesen Umständen wird man die politische Gegnerschaft als ein ausschlaggebendes Motiv der Anklage und der Verurteilung kaum mehr ansehen dürfen. Was freilich M. (S. 41) an die Stelle derselben setzt, macht auch keinen befriedigenden Eindruck. Darnach wären „die Tendenzen der leitenden Kreise Athens“ zu jener Zeit gerichtet gewesen „1. auf Wiederbelebung des religiösen Sinnes, 2. auf Festigung der Familienbande, 3. auf wirtschaftliche Regeneration, 4. auf Belebung des alten Bürgersinnes“. Dem Sokrates aber habe man vor allem vorgeworfen: „Verbreitung religiöser Neuerungen, Antastung der elterlichen Autorität, Ablenkung von nützlicher wirtschaftlicher und von politischer Tätigkeit“. So entsprächen also gerade diese Vorwürfe „dem Geist der Zeit“. Daß die Sache damit durchsichtig geworden wäre, kann man wohl nicht

behaupten. Am wahrscheinlichsten ist mir vielmehr, daß die Anklage in Sokrates geradeso bloß den Repräsentanten der „Aufklärung“ treffen wollte wie seinerzeit der Aristophanische Spott, und daß man — ohne Rücksicht auf die Eigentümlichkeit des Sokratischen Denkens — Sokrates ebenso vertreiben wollte wie einst Anaxagoras und Protagoras. Denn daß es dem Anytos nur um die Vertreibung zu tun war, hebt — unter geschickter Verwertung von Plato, Apol. p. 29C — M. neuerdings mit Recht hervor. Das Singuläre an dem Prozeß des Sokrates wäre dann dies — daß er sich nicht vertreiben ließ![5])

Von den beiden noch übrigen Abschnitten faßt der zehnte die gewonnenen Ergebnisse zusammen, während der neunte „Verhandlung und Urteil“ erörtert. Aus Xen. Apolog. 24 schließt der Verfasser mit Recht, daß auch Belastungszeugen aufgetreten sind. Im übrigen habe ich schon bemerkt, daß ich nicht glaube, er habe aus unsern Nachrichten über den Gang der Verhandlung den geschichtlichen Kern mit Erfolg herausgeschält. Sehr merkwürdig wäre es auch, wenn er darin recht hätte, daß Platon mit einer wohl noch nie angezweifelten Behauptung sich im Irrtum befand. M. meint nämlich, nach attischem Recht „durfte ein Gerichtshof zwar niemals einen Unschuldigen verurteilen; er konnte aber einen Schuldigen freisprechen“; denn „das Recht der Begnadigung stand dem Volksgerichte zu“, als dem Repräsentanten des souveränen Volks (S. 51). Aus diesem Grunde sei es daher nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich zulässig gewesen, die Richter um Gnade zu bitten, und es sei deshalb unrichtig, wenn Platon (Apol. p. 35 C ff.) Sokrates sagen läßt, eine solche Bitte würde eine Aufforderung zum Eidbruch darstellen. Nun, ich bin kein Jurist, allein ich möchte doch darauf hinweisen, daß uns ja an der

---

[5]) Doch möchte ich bei dieser Gelegenheit auch auf Plato, Politic. p. 299 BC hinweisen, an welcher Stelle, wie es scheint, die Verurteilung des Sokrates darauf zurückgeführt wird, daß der Staat selbständige, von den Gesetzen unabhängige Gedanken und Bestrebungen auf dem Gebiete des staatlichen Lebens nicht dulden will. Mit dem Gegensatze der einzelnen politischen Parteien brauchte der Prozeß deshalb nichts zu tun zu haben. Doch kann diese ganze Auffassung auch einer rückschauenden Konstruktion Platons ihre Entstehung verdanken.

zitierten Stelle der Wortlaut des Richtereides erhalten ist: der Richter, sagt Sokrates, hat geschworen, οὐ χαριεῖσθαι οἷς ἂν δοκῇ αὐτῷ ἀλλὰ δικάσειν κατὰ τοὺς νόμους. Daß ihm aber das Recht der Begnadigung zustehen sollte, wenn ihm doch das χαρίζεσθαι verboten ist. das ist wohl eine wenig wahrscheinliche Annahme.

R. Lincke, Xenophons persische Politie. Philologus, Band 60 (N. F. Bd. 14), S. 541—571.

Durch die ganze Cyrupaedie ziehen sich verstreute, vom Verfasser S. 553 zusammengestellte Bemerkungen, die sich auf die Fortdauer alter, von Xenophon an den betreffenden Stellen eben behandelter Zustände beziehen; großenteils werden sie durch die Wendung ἔτι καὶ νῦν eingeleitet. Der Verfasser glaubt sich berechtigt, diese Bemerkungen so aufzufassen, als sollte durch sie „die bestehende persische Politie" als „der Musterstaat der Gegenwart" hingestellt werden. Im letzten Kapitel des Werkes (Cyr. VIII. 8) dagegen wird der Zustand Persiens zur Zeit Xenophons als ein solcher des Verfalles gezeichnet: ἔτι καὶ νῦν würden zwar noch viele alte Bräuche ihrer äußeren Form nach geübt, allein ihr ursprünglicher Sinn sei in Vergessenheit geraten, aus den alten Helden seien unmännliche Weichlinge geworden. Aus diesem Tatbestande schließt der Verfasser, daß sowohl alle jene Bemerkungen als auch das letzte Kapitel unecht seien: erst habe ein Bearbeiter die ersteren eingeschoben, dann ein zweiter — um sie zu widerlegen — dieses angehängt. Ich finde nicht, daß die Tatsachen zu einer solchen Annahme nötigen. Denn die Tendenz, der jene ἔτι καὶ νῦν-Bemerkungen dienen sollen, ist nirgends auf eine Verherrlichung der persischen Gegenwart gerichtet. Vielmehr ist es dem Autor darum zu tun, für sein ideales Altpersien in der konkreten Gegenwart Anknüpfungspunkte zu gewinnen und dadurch jenem Idealbild — wenigstens scheinbar — eine reale Beglaubigung zu schaffen. An anderen Stellen gebraucht er arglos das Präsens, weil ihm — ohne zeitliche Differenzierung — überhaupt nur „die" persischen Einrichtungen vorschweben. Und endlich liegt es doch wirklich sehr nahe, bei der Darstellung einer Institution, die ursprünglich gewissen Zwecken dienen soll, an diese teleologische Funktion sich

auch dann noch zu halten, wenn jene Zwecke vielleicht nicht mehr erreicht werden: auch eine zum Stillstand gebrachte Mühle kann ich mit den Worten erklären, „hier wird das Getreide hineingeschüttet, da kommt das Mehl heraus" usw. Während ich also in all diesen Bemerkungen nirgends eine philopersische Tendenz wahrnehmen kann, ist die antipersische Tendenz in Cyr. VIII. 8 unverkennbar. Und das ist ja sehr begreiflich; denn es lag für Xenophon jedenfalls sehr nahe, dem Verdacht, als wolle die Cyrupaedie die Hellenen den Barbaren gegenüber herabsetzen, durch eine recht dick unterstrichene Unterscheidung der modernen von den alten Persern zu begegnen. Diese Absicht aber muß ihm keineswegs vom Beginne der Arbeit an festgestanden haben, sie kann vielmehr sehr wohl ein Nachgedanke sein. Und auf diese Weise werden wir uns wohl die ohnehin nicht sehr auffallenden Widersprüche zwischen Cyr. I. 2. 15 u. VIII. 8. 13, I. 2. 16 u. VIII. 8. 8, V. 2. 17 u. VIII. 8. 9 sowie zwischen VIII. 1. 36 u. VIII. 8. 12 am ehesten erklären dürfen — soweit diese Widersprüche überhaupt einer besonderen Erklärung bedürfen und nicht notwendige Konsequenzen eines Unternehmens sind, das den Erbfeind als Ideal hinzustellen sucht. Wie wenig durch das vom Verfasser empfohlene Mittel die Wurzeln dieses Widerstreites entfernt werden, geht daraus hervor, daß nach seinem eigenen Geständnis ein ganz ebensolcher Gegensatz in der Beurteilung Neupersiens auch zwischen Oec. IV. u. Ages. VII. 7 besteht. Er möchte das nun freilich durch die weitere Annahme erklären, in den Archetypus des Oeconomicus habe sich „ein fleißiger Leser der Cyrupaedie . . . eine Anzahl kleinere und größere Zusätze eingetragen"; allein die Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser Interpolator des Oeconomicus bei seiner Tätigkeit gerade auch auf die interpolierten Stellen der Cyrupaedie geraten wäre, darf wohl von vornherein eine unendlich kleine heißen. Um nun aber die angeblichen Interpolatoren der Cyrupaedie noch näher zu bezeichnen, bringt der Verfasser sein Problem mit der Frage nach der Echtheit und Komposition des Cynegeticus in eine nicht eben ungesuchte Verbindung. Zu dieser Frage nun möchte ich nur bemerken, daß mir die Zusammengehörigkeit von Schrift und Epilog sowie die Nichtzugehörigkeit des

Proömiums von Radermacher (Rhein. Mus. Bd. 51 u. 52) zwingend erwiesen zu sein scheint. Auch die sprachlichen Gründe, welche dieser Forscher für die Unechtheit der ganzen Schrift vorgebracht hat, fallen ohne Zweifel stark ins Gewicht; allein kaum minder bedeutsam ist doch die Übereinstimmung zwischen den pädagogischen Maximen, die der Verfasser des Cynegeticus vertritt, und jenem allgemeinen Standpunkte der φιλοπονία, den Joël neuerlich als denjenigen des Xenophon erwiesen hat. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung hat sich übrigens um die gründlichen Untersuchungen von Radermacher gar nicht gekümmert, sondern erklärt Proömium und Epilog des Cynegeticus für Erzeugnisse ein|es Autors. Diesem aber weist er nun auch das antipersische letzte Kapitel der Cyrupaedie zu — obwohl es mit dem affektierten Stil des Cynegeticus-Proömiums gewiß keine Verwandtschaft zeigt — und identifiziert ihn mit Xenophons gleichnamigem Enkel, während „das Jagdbuch und der Versuch einer persischen Politie, als des Ideales der Gegenwart, . . wohl in Xenophons Schule in Skillus entstandene Arbeiten des Gryllos“ sind (S. 571). Woher der Verfasser dies alles weiß, hat er uns freilich ebensowenig mitgeteilt, als er erklärt hat: welches Interesse denn Gryllos an einer Verherrlichung des persischen Reiches haben konnte; warum Xenophon die „Arbeit“ des vor ihm verstorbenen Sohnes in sein Buch aufgenommen hat; und weshalb sich überhaupt die Mitglieder der Familie Xenophon so angelegentlich damit beschäftigt haben sollen, die Werke ihrer Väter in sinnwidriger Weise zu interpolieren?

Moriz Guggenheim, Antisthenes in Platons Politeia. Philologus Bd. 60 (N. F. Bd. 14), S. 149—154.

Derselbe, Studien zu Platons Idealstaat (Kynismus und Platonismus). Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. Bd. 9, Abt. I (1902), S. 521—539.

Ich glaube, allzulang wird die Platonforschung das von Dümmler aufgebrachte, von Joël zur Virtuosität ausgebildete Vexierspiel „Wo ist Antisthenes?“ doch nicht mehr spielen. Mir wenigstens will

es immer mehr scheinen, daß man dabei über bloße Möglichkeiten meist doch nicht hinausgelangt. Und dafür sind gerade die beiden vorliegenden, übrigens gründlichen und besonnenen Abhandlungen lehrreich. Ich rede hierbei freilich nicht von großen Gesichtspunkten und ausgebildeten Theorien. Denn gewiß hat man ein Recht, mit dem Verfasser zu fragen, woher die von Platon Resp. II, p. 358Eff. dargestellte u. ibid. p. 369Bff. widerlegte Lehre vom Gesellschaftsvertrage stammt? Und auch die von ihm im Anschlusse an A. Fairbanks (Philos. Review X, 1) gegebene Antwort ist — wenngleich auch hypothetisch — plausibel: diese Lehre werde zuerst von einem Sophisten erdacht worden sein, der die Gründung der Staaten als eine Errungenschaft menschlicher σοφία ansah: dann aber möge Antisthenes dieselbe Ansicht verwendet haben, um durch sie das Künstliche und Unnatürliche der bestehenden gesellschaftlichen Zustände zu erklären. Auch an solche Stellen denke ich nicht, deren Beziehung auf den Kyniker sich als grundlos und willkürlich erweisen läßt. Dahin muß ich z. B die Behauptung des Verfassers rechnen, es sei eine solche Beziehung in den Worten des Thrasymachos (p. 343C) zu erblicken: τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν . . ., τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη. Denn kynisch ist doch höchstens die Gleichsetzung des οἰκεῖον mit dem ἀγαθόν, des ἀλλότριον mit dem κακόν (wie z. B. Symp. p. 205E): hier dagegen werden beide Ausdrücke in ihrem ganz gewöhnlichen Sinne gebraucht: das Gerechtsein nützt nur Andern, der Gerechte selbst hat davon Schaden. Und wenn daher nach G. diese Stelle „das Entscheidende dafür" sein soll, „daß Thrasymachos kynische Züge trägt" (Stud. S. 527[2]), so wird man diese Züge wohl wieder auslöschen müssen. Was mich prinzipiell bedenklich macht, sind indes gerade jene Stellen, über die es nicht so leicht ist, zu einem Urteil zu gelangen. So läßt sich z. B. p. 454AB gewiß sehr hübsch als eine Polemik gegen die eristische ἀντιλογική des Antisthenes deuten; allein darf man wirklich behaupten, Platon habe nicht auch ganz ohne persönliche Spitzen von Leuten sprechen können, welche τὸ ὄνομα διώκοντες Widersprüche konstruieren, die sachlich nicht vorhanden sind?

Ebenso ist es gewiß sehr merkwürdig, daß Sokrates, nachdem er p. 375A u. E in anderen Hinsichten den σκύλαξ als Muster eines φύλαξ geschildert hat, p. 376AB plötzlich am Hunde auch die „philosophische“ Eigenschaft entdeckt, sich zu ärgern, wenn er jemand nicht erkennt, zu freuen, wenn er jemand erkennt. Und es ist natürlich möglich, daß Platon hiermit dem Kyniker andeuten wollte, er hätte von seinem Lieblingstier auch die Hochschätzung der reinen Theorie lernen können. Allein mit einiger Zuversicht wird man eine so künstliche Erklärung doch nicht für die einzig mögliche ausgeben wollen. Noch viel interessanter indes ist die Stelle p. 535B—D. Diese kann man — der Verfasser hat das gar nicht genügend ausgeführt — als eine ungewöhnlich geistvolle Verspottung des Antisthenes lesen: „Du verwirfst die μαθήματα und verlangst zur παιδεία nur körperliche Übungen. Und doch predigst du die φιλοπονία. Du scheinst also gar nicht zu wissen, daß auch das μανθάνειν ein πόνος ist, und zwar oft ein viel ärgerer πόνος als das γυμνάζειν. In Wahrheit bist du daher nur zur Hälfte ein φιλόπονος; zur anderen Hälfte bist du durchaus ἄπονος, ja sogar ein μισόπονος. Freilich läßt sich etwas anderes als eine solche Halbheit von einem Halbbürtigen auch gar nicht erwarten. Aber eben durch den Umgang mit solchen νόθοι ist die Philosophie in Verruf gekommen.“ Dies alles, sage ich, kann man in der Stelle lesen, ohne ihr einen Zwang anzutun. Allein leider gibt sie auch ohne alle solche persönliche Beziehungen einen sehr guten Sinn: „Die Philosophie ist in Verruf gekommen, weil sich Unberufene mit ihr beschäftigen wollten. Diese unechten Söhne der Philosophie sind zwar gewohnt, ihren Körper zu üben, und sind auch φιλόπονοι in bezug auf solche körperliche Übungen. Dagegen sind sie gar nicht gewöhnt, ihren Geist zu üben, und sind daher in bezug auf das Denken ἄπονοι, ja μισόπονοι. Infolgedessen finden sie an der Philosophie keinen Geschmack und verunglimpfen sie. Ganz anders diejenigen, die nicht nur zur Hälfte φιλόπονοι sind, sondern auch zum Denken fähig und gewillt: nur das aber sind die Berufenen, die echtbürtigen Söhne der Philosophie!“ Wie will man entscheiden, welche dieser Auslegungen die richtige ist? Auf einem Wege aber, der uns immerfort vor solche unlösbare

Fragen stellt, kann man kaum wünschen, daß die Forschung sich mit Vorliebe bewegen möchte.

Oberlehrer Sigmar Knospe, Aristipps Erkenntnistheorie im Platonischen Theaetet. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Groß-Strelitz 1902. 11 S.

In dankenswerter Weise kommt der Verfasser, angeregt durch einen Zweifel von Baeumker, nochmals auf die Frage zurück, ob die von Platon im Theaitetos p. 152ff. dargestellte und kritisierte Ansicht von der Erkenntnis die des Kyrenaikers Aristippos ist — wie dies seit Schleiermacher von einer stets zunehmenden Anzahl von Forschern behauptet und nach langem Widerstreben auch von Zeller (Ph. d. Gr. I, 2[5], S. 1098[5]—1099[2]) angenommen worden ist. Auch die vorliegende Untersuchung gelangt auf Grund einer eingehenden Vergleichung der Platonischen Darstellung mit der bei Sextus adv. Math. VII, 190ff. wiedergegebenen Lehre der Kyrenaiker zu demselben Ergebnis. Um so unbegreiflicher ist mir, daß Joël in seinem oben besprochenen Werke (II. S. 842ff.) diese Lehre dem Antisthenes vindizieren will — im Grunde bloß deshalb, weil man den Satz ὃ δοκεῖ ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι αὐτῷ mit dem kynischen Οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν in Verbindung bringen kann, und weil jener Satz p. 152E und 153C auch durch eine allegorische Homerauslegung gestützt wird. Allein die Annahme, daß nur der Kyniker solcher Auslegungen sich bedient habe, ist doch ganz willkürlich; jene Übereinstimmung aber besagt um so weniger, als der skeptische Phänomenalismus, den die von Platon dargestellte Ansicht in sich schließt, und welchem (p. 157C) sogar Steine und Menschen bloß ἀθροίσματα von πάθη sind, jenem dogmatischen Materialismus schroff widerspricht, den Platon eben an unserer Stelle (p. 155E) — wie auch J. S. 842 zugesteht — dem Antisthenes beilegt. Auf die Hauptfrage dagegen, das Verhältnis der beiden Darstellungen bei Platon und bei Sextus, ist J. überhaupt nicht eingegangen, und ebensowenig hat er bemerkt, daß die Urheber der fraglichen Theorie von Platon p. 156A den von ihm selbst als Kyniker gedeuteten Materialisten ausdrücklich

als ἄλλοι πολὺ κομψότεροι gegenübergestellt werden. Wollte Platon damit sagen, Antisthenes sei ἑαυτοῦ κομψότερος?

Dr. Georg Epstein, Studien zur Geschichte und Kritik der Sokratik. 1901. Verlag von Emil Streisand, Berlin, Poststraße 27. 94 S.

Vom pädagogischen Standpunkte aus betrachtet der Verfasser die Technik der Sokratischen Gesprächsführung, um zu dem Resultate zu gelangen, daß in dieser Hinsicht die Praxis des Xenophontischen und vor allem des Platonischen Sokrates sich sehr weit von jener Gestalt entfernt, welche dieselben Autoren ihr zuschreiben, wo sie die Sokratische Dialektik beschreibend charakterisieren wollen. Denn während Platon diese stets als Maieutik schildert, sei der Platonische Sokrates ein reiner Dogmatiker: „Nicht den Anderen ... leistet er durch Fragen intellektuelle Geburtshilfe, sondern trotz seiner Versicherung des Gegenteils gebiert er alle für die Untersuchung wesentlichen Gedanken selbst, und legt diese seine Geisteskinder dann den Anderen durch seine Fragen nur zur Adoption vor, indem er sich lediglich die Richtigkeit seiner Ansichten, die durch ‚Nicht wahr?‘ und ‚Doch nicht etwa?‘ in Frageform eingekleidet sind, einfach durch ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ bestätigen läßt“ (S. 34f.). Insbesondere sucht der Verfasser dies an dem geometrischen Gespräche zwischen Sokrates und dem Sklaven des Menon nachzuweisen: er zeigt namentlich auch, daß in diesem Gespräche der Beweisgang auffallende Lücken aufweist, und entwirft, um dies auch durch den Kontrast anschaulich zu machen, selbst eine wahrhaft maieutische und zugleich geometrisch gründliche Fassung dieser Unterredung. „Daß aber Plato und Xenophon eine so unwahrscheinliche Zeichnung der Fragetechnik des Sokrates liefern konnten, lag daran, daß sie das Wesen der entwickelnden Frage als eines absichtlich unvollständigen Urteils behufs Bildung eines vollständigen seitens des Befragten noch nicht kannten, was erst seit Aristoteles wissenschaftlich bekannt wurde, von Sokrates aber schon praktisch angewendet war; zweitens darin, daß es ihnen hauptsächlich darauf ankam, teils paränetischen Stoff ..., teils dialektische Stoffentwicklung wiederzugeben,

also der Inhalt und die Entwicklung der Sokratischen Lehre ihr Hauptzweck war ..." (S. 82f.). Das letztere ist ohne Zweifel richtig; im übrigen aber glaube ich, daß der Verfasser den von ihm berührten Fragen nicht auf den Grund gesehen hat. Zunächst dient die Sokratische Fragetechnik ursprünglich nicht didaktischen, sondern elenktischen Zwecken. Und daraus folgt, daß ihr die „Zustimmungsfrage" von vornherein wesentlich ist. Denn wer einen Andern widerlegen will, muß das Gespräch dirigieren, den Gegner von einem Zugeständnis zum andern treiben; die natürliche Form des Zugeständnisses aber ist die bloße Bejahung; und eben weil die bloße Bejahung im elenktischen Gespräch eine abgerungene ist, bedeutet sie nichts weniger als eine mechanische Zustimmung. Wenn daher Platon den Sokrates vorwiegend in „Zustimmungsfragen" reden läßt — d. h. in Fragen, die als Antwort nur ein Ja oder Nein verlangen —, so bleibt er insoweit der Sokratischen Gesprächstechnik treu; und auch daß er stets voraussetzt, die Antworten würden nur als Äußerungen voller innerer Überzeugung gegeben, muß man ihm zugestehen. Dagegen ist natürlich die Hauptfrage die, ob die erotematische Darstellung auch dort noch am Platz ist, wo die Elenktik gegen die dogmatische Gedankenentwicklung in den Hintergrund tritt. Platon hat ja diese Frage durch seine späten Werke selbst praktisch verneint; und ich für meine Person glaube, daß auch die Politeia künstlerisch höher stünde, wenn sie nicht an das erotematische Schema gebunden wäre. Doch muß man anerkennen, daß Platon die störenden Folgen dieses Schemas nach Möglichkeit zu mildern suchte. Gerade dies aber nimmt ihm der Verfasser übel, der überhaupt an den Einfluß künstlerischer Rücksichten auf die Darstellung so wenig denkt, daß er gegen Platon den Vorwurf (!) erhebt: „Die Einwürfe (der Gesprächsteilnehmer) kommen so gelegen, daß sie meist als Kunstmittel deutlich erkennbar sind" (S. 76). Er fragt sich daher auch gar nicht, ob nicht die Flüchtigkeit des geometrischen Gespräches dem Widerstreben gegen eine unnötige Ausdehnung dieser Episode entspringt — obwohl er doch selbst in seiner „verbesserten" Fassung „der Kürze halber" mehrere Beweisglieder übergeht (S. 71, Anm. 120). Überhaupt scheint mir diese

„verbesserte“ Fassung nicht geeignet, den Wert des Originals herabzusetzen. Der lange, ermüdende Beweis S. 74f. z. B. hätte allein genügt, die meisten Leser von der weiteren Lektüre des Menon abzuschrecken, davon abgesehen, daß auch der klügste Sklave nicht in einem Gespräch dazu gebracht werden könnte, einen so komplizierten Beweisgang „selbsttätig zu produzieren“. Der Verfasser hat eben übersehen, daß der Dialog ähnlichen Gesetzen unterliegt wie das Drama: wie hier die Ereignisse, so müssen dort die Argumente „verdichtet“ werden, und auch das Gespräch mit dem Sklaven des Menon darf man nur als „gemalten“ Geometrieunterricht beurteilen.

(Fortsetzung folgt.)

---

# V.

# Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie.

Von

Dr. **M. Horten** (Bonn).

Miguel Asin Palacios, Presbitero. Algazel, Dogmática, Moral, Ascética conprólogo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza 1901 (in: Coleccion de Estudios Arabes. Estudios filosofico-teológicos, Tomo I). Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Dieser erste Band bildet den ersten Teil einer Reihe von Studien über Gazali. Der Band II wird seine Mystik, Band III seinen Einfluß auf das muslimische und Band IV auf das christliche Spanien enthalten. Die Einleitung des vorliegenden Bandes stellt die gegen Renan gerichtete und den katholischen Standpunkt betreffs der Auserwählung des jüdischen Volkes vertretende Thesis auf: die Araber seien religiös indifferent. Ismail hätte, durch den Neid der Saara aus dem väterlichen Hause vertrieben, den Arabern den Monotheismus gebracht — sic! Dieser mußte einer Indifferenz Platz machen, da er nicht, wie bei den Juden, durch Offenbarungen immer wieder neu belebt wurde. Diese Thesis von der religiösen Indifferenz wird der Verfasser wohl modifizieren und fast ganz zurücknehmen müssen. Nielson, „Die altarabische Mondreligion", wird ihn über dieses Thema unterrichten. Das ganze Leben der Araber ist beherrscht durch religiöse Gedanken und Institutionen und zwar so sehr, daß man vielfach die Religion als ein Charakteristikum der Orientalen bezeichnet hat. Man würde eher die Thesis ihrer fanatischen Religiosität verteidigen können, als die

gegenteilige. Nach einer Darstellung der philosophischen Entwicklung vor Gazali, gibt der Verfasser an der Hand der „Befreiung vom Irrtume" eine mit Nachempfinden, für die mystischen Tendenzen Gazalis geschriebene, eingehende Biographie, die vielfach durch Übersetzungen rein theoretischer Abschnitte aus dem erwähnten Werke G. unterbrochen wird. Aus der Vergleichung mit anderen Systemen, der Philosophen und Mutakallimûn, tritt die Eigenart seiner mystischen Denkweise deutlich hervor. Die Darstellung seiner Moral und Aszetik besteht zum größten Teile aus Übersetzungen aus Der „Belebung der Religionswissenschaften" und anderen Schriften G. Sein Standpunkt in dem Kampfe zwischen Glauben und Wissen ist der eines Thomas von Aquin: einen absoluten Widerspruch zwischen beiden gibt es nicht. Im einzelnen Falle tritt er jedoch, im heftigen Widerspruche zur Philosophie, auf die Seite des Dogmas. Das Eindringen der griechischen Philosophie in die Denkweise und Theologie G. wird S. 186ff. treffend geschildert. Alle Errungenschaften der griechischen Wissenschaft, die nicht offen dem Glauben widerstreiten, werden als selbstverständlich angenommen und auch in der Behandlung der übrigen ist seine Methode eine durchaus griechische. Auch von den Mutakallimûn, seinen Gegnern auf theologischem Gebiete, hat er, wie von den Philosophen, vieles übernommen: nicht nur die apologetische Tendenz, die Dogmen des Islam zu verteidigen, sondern auch die Methode des tagwîz, d. h. die bequeme Art, mit der unergründlichen Macht Gottes sonst unerklärliche Dinge verständlich zu machen, manche skeptische Bedenken, die Leugnung des Kausalitätsgesetzes und die Zurückführungen aller Wirkungen in der Welt auf den reinen Willensakt Gottes,[1]) die Opposition G. gegen die Mutakallimûn aus der unwissenschaftlichen und unphilosophischen Natur ihrer Beweise. Dadurch waren sie für den Glauben eher eine Gefahr als eine Stütze. Sie nahmen vielfach die Übereineinstimmung der Menschen als Wahrheitskriterium an und bildeten so eine Mittelstufe zwischen den reinen Traditionariern und den

[1]) Es bleibt zweifelhaft, ob G. den Atomismus als seine eigene Lehre verteidigt habe. Die Möglichkeit dieser Ansichten der Mutakallimûn bleibt auch für ihn sicherlich bestehen.

Philosophen. G. konnte, so scheint es, trotz seiner mystischen Tendenz, niemals den durch das Studium der Philosophie erworbenen wissenschaftlichen Charakter, der nur in der Evidenz das Kriterium der Wahtheit sieht, verleugnen. Aus dieser Tendenz ist auch sein Lebenswerk „Die Neubelebung der Religionswissenschaften" geboren worden. Die unwissenschaftliche Methode der Mutakallimûn wollte er durch eine wissenschaftliche, wie er sie in der Philosophie erlernt hatte, ersetzen. Es wäre eine interessante Aufgabe, das in der „Neubelebung der Religionswissenschaften" enthaltene philosophische System auf seinen griechisch-philosophischen Charakter hin zu untersuchen. — Die Freiheit besteht darin, daß der Mensch die ihn zum Handeln determinierende göttliche Einwirkung „erwirbt" und sich zu eigen macht. Das S. 279 analysierte Kap. richtet sich gegen die „Brahmanen", d. h. nach arabischem Sprachgebrauche gegen die indischen Weisen, die die Möglichkeit der Offenbarung leugneten. Die Aszetik wird in drei Teile zerlegt: I. äußere Übungen der Frömmigkeit, II. innere Vervollkommnung, III. Vereinigung mit Gott. Dementsprechend wird behandelt: Kenntnis und Bekenntnis des Glaubens, Reinigungen, Pflichtgebete, Almosen, Fasten, Pilgerfahrt nach Mekka. Lesen des Korans, freiwillige Gebete, Wachen. Als das Wesentliche dieser Übungen wird die Richtung des Geistes auf Gott bezeichnet. Das vollkommenste und Gott wohlgefälligste Leben ist der Zölibat und zwar in der Form des weltabgewandten Lebens der Einsiedler. Die ganze Psychologie wird hier eingereiht.[2]) Auf dieser baut sich die Lehre von dem moralischen Kampfe des Individuums gegen die Leidenschaften auf. Dabei wird eingehend besprochen die Versuchung des Teufels, die Hilfe des Engels und der göttlichen Gnade, die als eine erleuchtende, anfeuernde, den Kampf erleichternde, helfende und behütende wirkt. Entfernt man die spezifisch koranischen Momente, so kann die Lehre G. ebenso gut einem Christen, einem Buddhisten, wie einem Muslim als geistige Nahrung und Leitstern auf dem Wege des Heiles dienen.

---

[2]) Jede einzelne der Schriften G. enthält hinreichendes Material für die Rekonstruierung seines ganzen theologischen und philosophischen Systemes. Die einzige Bedingung ist, mit etwas mehr Systematik, als es in der vorliegenden Schrift geschehen ist, ans Werk zu gehen.

Überhaupt darf der Islam in bezug auf seine tiefe Religiosität, Moralität, Sittenstrenge — man vergleiche dazu die Lehre G. über die luxuria — und die Erhebung des Geistes zu Gott nicht niedriger eingeschätzt werden als das Christentum. Es liegt ein gerechtes Walten des Schicksals darin, daß ein Bürger desjenigen christlichen Volkes, das vordem, in den Zeiten des blinden Fanatismusses, die schwersten Verbrechen gegen die der Glaubensüberzeugung treuen Muslime begangen hat, und ein Priester derjenigen Konfession, die von jeher, trotz ihres Prinzipes der Menschenliebe und Gerechtigkeit, die gehässigsten Verleumdungen gegen die Moralität des Islam in Umlauf setzte, im Zeitalter der freien Forschung eine großartige Ehrenrettung der Religion des Propheten unternimmt und einem gerechteren Urteile über dieselbe die Wege ebnet. Die Begriffe des habitus moralis, der Tugenden: prudentia, iustitia, temperantia und fortitudo sind denen der christlichen Scholastik gleich und entstammen derselben Quelle. Ein gleiches gilt von der Lehre über die Laster und ihre Bekämpfung. Einsamkeit, Stillschweigen, Fasten, Wachen, Beten und sich einem Seelenführer anvertrauen, bilden den Weg, der den Muslim und den christlichen Mönch zur Vollkommenheit führt. Den Anhang bilden Übersetzungen der esoterischen Schriften G. und so könnte man das ganze Werk betiteln: „Ausgewählte Übersetzungen aus den bedeutendsten Schriften G.“ Die Historiker der Philosophie werden dem Verfasser für seine ausgezeichnete und angenehm zu lesende Arbeit Dank wissen. Die Chronologie der Werke G. wäre nach den Ausführungen S. 122ff.: 1092 Die Tendenzen der Philosophen; 1093 Die Vernichtung der Philosophen, Beginn seines Lebenswerkes: Die Neubelebung der Religionswissenschaften, seit 1095 seine sufischen Schriften. Seine skeptische Periode ist vor 1093 anzusetzen und vielleicht fallen in diese erste noch etwas liberalere Periode seine esoterischen Schriften. Sein letztes Werk ist „Der gebahnte Weg der Frommen“, dessen Prolog S. 882ff. übersetzt ist. Die philologisch-kritische Seite des Werkes, die große Mängel aufweist, hoffe ich an anderer Stelle zu besprechen. Der Einleitung, die einen kurzen Überblick über die theologischen, philosophischen und mystischen Bestrebungen von G. bringt, geht ein Vorwort von Menendez y Pelayo voraus, in dem

darauf hingewiesen wird, daß nicht die griechisch-philosophische, sondern die mystische und skeptische Denkrichtung den innersten Kern arabischen Denkens enthält. Man scheidet nicht ohne ein gewisses Unbehagen von der sonst sehr ansprechenden Arbeit: sollten die philosophischen Ansichten G. kurz und klar dargelegt werden, dann waren die langatmigen Übersetzungen von Originalstellen zu vermeiden; sollte aber G. selbst zu uns sprechen, dann waren nicht nur disparate Auszüge aus seinen Schriften vorzulegen.

Avicenna, Neun Abhandlungen über Philosophie und Naturwissenschaften, verfaßt von dem Altmeister der Philosophie (eš-šaiḫ er-raîs) Abû Alî el-Hosain bn Abdallah bn Sînâ mit einem Anhange: Die Geschichte Salâmâns und Absâls, aus dem Griechischen übersetzt von Honein bn Isḥâq el-'ibâdî. Konstantinopel, 1298 d. H. = 1881 n. Chr.[3]) arab. Text.

Die 131 Seiten enthalten neun noch nicht in Übersetzungen bekannnte Abhandlungen Avicennas. Diese sind: I. Die Physik, der zweite Teil der „Hauptprobleme der Philosophie".[4]) Sie enthält eine Wissenschaftslehre, eine Darlegung der Natur der Körper (Materie und Form), der vier Ursachen, der einfachen und zusammengesetzten Körper, des Leeren, der Atome, der Kontinuität, der Zeit und der übrigen Kategorien; sodann eine Besprechung der unveränderlichen und der teilweise veränderlichen, teilweise unveränderlichen Körper (die Bewegung, ihre Arten, die eine endliche Reihe bilden, der erste Beweger, das Weltsystem, die Elemente, Psychologie, besonders sinnliches Erkennen, Optik usw., geistiges Erkennen). II. Die Schrift: „Über die himmlischen Körper.[5]) (Verhältnis dieser Wissenschaft zur Physik, System der Wissenschaften, Diskussion über die Lehren der älteren Philosophen, über die Materie und die Form, den Ort, das Endliche, das Leere

[3]) Es ist die Absicht dieser Berichte, nicht nur die neueste Literatur des angegebenen Gebietes zu besprechen, sondern auch die älteren Publikationen, besonders die arabischen, heranzuziehen, die bisher mehr oder weniger unbekannt geblieben sind.

[4]) Brockelmann, G. d. arab. Lit. I. 455 Nr. 23.

[5]) Ib. I. 457 Nr. 71.

und Volle, die Naturkraft in den Elementen und Körpern, die Sphären, Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond). III. „Über die psychischen Fähigkeiten des Menschen und ihre Erkenntnisse.“ [6]) Den Text bilden die Kapitel der Ringsteine Fârâbîs No. 30—50 Mitte. [7]) IV. „Die Definitionen“. [8]) Nach einer Einleitung über die Wichtigkeit der Definitionen für die Wissenschaft, definiert Avicenna 1. die Definition selbst, 2. die Beschreibung [9]) eines Gegenstandes, 3. den denkenden Geist, 4. die Seele, 5. die Wesensform, 6. die Materie, 7. das Substrat, 8. den Stoff, 9. das Element, 10. das „stoicheion“, 11. den Bestandteil des Körpers, 12. die Natur, 13. die Naturanlage, 14. den Körper, 15. die Substanz, 16. das Akzidenz, 17. den Engel, 18. die Himmelssphäre, 19. die Sterne, 20. die Sonne, 21. den Mond, 22. die Dämonen und Gespenster, 23. das Feuer, 24. die Luft, 25. das Wasser, 26. die Erde und die Welt, 27. die Bewegung, 28. das aevum, 29. die Zeit, 30. den Augenblick, 31. das Endliche, 32. das Unendliche, 33. den Punkt, 34. die Linie, 35. die Fläche, 36. die Dimension, 37. den Raum, 38. das Leere, 39. das Volle, 40. das Nichts, 41. die Ruhe, 42. die schnelle Bewegung, 43. die langsame Bewegung, 44. die innere bewegende Kraft des Körpers, 45. das Leichte, 46. das Schwere, 47. die Hitze, 48. die Kälte, 49. die Feuchtigkeit, 50. die Trockenheit, 51. das Rauhe, 52. das Weiche, 53. das Harte, 54. das Zarte, 55. das Sanfte, 56. das Zerreibbare, 57. das Diaphane, 58. das Undichte, 59. das Kontinuum, 60. das Diskretum, 61. das Durchdringende, 62. das Kontinuierliche, 63. die Vereinigung, 64. das Sichfolgen, 65. das Geordnetsein, 66. die Ursache, 67. die Wirkung, 68. das absolute Hervorbringen — das anfangslose Schaffen —, 69. das Erschaffen in der Zeit, 70. das Erschaffen, 71. das Postprädikamentum des Früher. V. „Einteilung der abstrakten Wissenschaften“: [10]) Begriff der Philosophie, Ein-

---

[6]) Vgl. ib. I. 455 Nr. 30.

[7]) Vgl. dazu Horten, Die Ringsteine Fârâbîs, Aschendorff 1906. Vorwort u. S. 272 u. 479.

[8]) Brockelmann, l. c. I. 456 Nr. 37.

[9]) Die definitive eescriptiva.

[10]) Ib. I. 455, Nr. 24.

teilung der theoretischen und praktischen Philosophie, der Physik, Mathematik und Metaphysik im allgemeinen und besonderen, und die neun Teile der Logik. VI. „Der Beweis für die Prophetie, die Erklärung ihrer Zeichen und ähnlicher Erscheinungen“.[11]) Sie enthält neben anderem eine Erklärung der Ausdrücke: Licht, Thron Gottes, drei Welten. VII. „Die Erklärung der Anfangsbuchstaben der Sûren des Koran. Festschrift für das Nairûzfest — das persische Neujahrsfest“.[12]) Nach der Widmung an den Fürsten eš-Saih el Amîr es-Saîd Abû Bekr Mohammed bn Abderrahîm wird die Stufenfolge des Weltbaues dargelegt — Gott, der Verstand, die Seele, die Naturkraft!!, die Körperwelt der Sphären und der sublunarischen Substanzen, — und sodann der Hinweis der genannten Buchstaben des Koran auf diese Teile des Weltgebäudes ausgeführt. VIII. „Über das Testament Gottes mit den Menschen“, enthaltend eine Lehre über die Tugenden und den Weg zur Vollkommenheit. Den gleichen Inhalt zeigt die Abhandlung IX. „Die Ethik“. Sie bespricht die vier Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut, und 23 Tugenden zweiter Ordnung, die sich zu den ersteren verhalten entweder wie Unterarten oder Zusammensetzungen aus ihnen. Der Geschichte von Salmân und Absâl ist der Kommentar von et-Tûsî 1273 beigefügt und eine Erklärung der aus der Logik des Aristoteles übernommenen griechischen Fremdwörter im Arabischen. Das Ganze beschließt die aus ibn Hallikân entnommene Biographie Avicennas, die sein Gedicht über die Seele enthält.

Ahmed ben Jahja ben al Murtada al Mahdi lidin Allah,[13]) Auszug aus seinem Werke: Das Buch der Religionsgemeinschaften und Sekten, die Muʿtaziliten (al-Muʿtazilah, being an extract from the kitâbu-l-milal wa-n-nihal by Al Mahdi usw.) edited by T. W. Arnold, Professor of Philosophie, Governement College, Lahore Part I arabic Text. Leipzig, Harrassowitz 1902.

Ben al-Murtadâ 1391—1437 aus Sanʿâ, (Südarabien) schrieb über religiöse, dogmatische und juristische Lehrmeinungen ein überaus

[11]) Brockelmann, l. c. I. 454 Nr. 10.

[12]) Ib. I. 454 Nr. 17, vgl. dazu I. 456 Nr. 54.

[13]) S. Brockelmann, G. d. arab. Lit. II 187.

umfangreiches Werk, das den Titel trägt „Das überfließende Meer das die Ansichten der Gelehrten aller Städte vereinigt". Die theologische Einleitung zu diesem Werke umfaßt elf Bücher, deren erstes „Das Buch der Religionsgemeinschaften und Sekten" ist. Zu dieser Einleitung schrieb al-Murtadâ selbst einen Kommentar, der die Zwecke seines Hauptwerkes klarlegen soll. Das vorliegende Werk ist ein Auszug aus diesem Kommentare; seine Übersetzung ist in der Vorrede angekündigt. Über die Mu'taziliten war man bislang nur auf die Berichte ihrer Gegner angewiesen. Um so willkommener ist es, in dem vorliegenden Auszuge einen Anhänger[14]) der Sekte zu vernehmen, zumal da ihm mannigfache Quellen vorlagen, die verloren gegangen sind. Sie führen ihre Tradition auf Wâsil, Omar und ibn Obaid zurück und zerfallen in 13 Sekten. Ihre gemeinsame Lehre ist nach dem Vorworte: „Die Welt hat einen zeitlich schaffenden Urheber, der ewig, allmächtig, allwissend, lebend ist, kein Akzidenz besitzt, keinen Körper noch eine individuelle Substanz darstellt. Die Vergeltung und Auferstehung müssen stattfinden. Der Glaube besteht aus: 1. Bekenntnis, 2. Erkenntnis und 3. Vollbringen des Befohlenen. Der Gläubige ist für das Paradies vorherbestimmt, also für den Ort, „der zwischen zwei anderen Orten ist."[15]) Der sündige Muslim ist weder ein Gläubiger noch ein Ungläubiger, es sei denn in dem Sinne der Erwartung seiner Bekehrung. Andere lehren, der Sünder könne ein gläubiger Muslim genannt werden. Alle stimmen darin überein, daß die ethische Handlung des Menschen nicht in ihm von Gott geschaffen noch in seiner Natur notwendig begründet sei. — Freiheit des Willens!" — Sodann werden 12 Generationen der Mutaziliten aufgezählt. Als die erste wird die der ersten Kalifen bezeichnet!

Abu Mohammed Ali ben Aḥmed ben Hazm ez-Zahiri, Imân, Das Buch über die Religionsparteien, Schulen und Sekten.[16])

[14]) Zaid ben Ali übernahm die Lehre der Mu'taziliten letzthin von Wâsil. Seiner Sekte, den Zaiditen, gehörte al-Murtadâ an.

[15]) Die beiden anderen Orte werden die Ungläubigen und die Muslime, die in schwere Sünde fallen, aufnehmen.

[16]) S. Brockelmann, G. d. arab. Lit. I 399 f.

Am Rande Abu-l-Fatḥ Mohammed ben Abdelkarîm eš-Šahrastânî,[17]) Das Buch der Sekten und Religionsparteien. Kairo 1317—1320 d. H., 1899—1902 n. Chr., arabisch. Text.

Das Wesen der muslimschen Theologie besteht in der Anwendung der Philosophie auf die geoffenbarten Wahrheiten. Die Theologie ist also eine Erscheinungsform der Philosophie und ihre Geschichte gehört in die Entwicklung der Philosophie. Aus diesem Grunde gehört der Kalâm, d. h. die wissenschaftliche Dogmatik zur Philosophie, zudem nehmen die Philosophen fortwährend Stellung zu den herrschenden dogmatischen Schulen. Aus diesem Grunde ist es höchst erwünscht, von einem jüngeren Zeitgenossen Avicennas, ibn Hazm 994 (Cordova) bis 1064, eine ausführliche Darstellung der theologischen Schulen zu erhalten. Der Vollständigkeit dient die Bearbeitung des gleichen Themas von einem jüngeren Zeitgenossen Gazâlîs, dem Perser Schahrastânî 1071—1153. Noch erwünschter wäre freilich die Übersetzung des ersten und die Neuübersetzung des zweiten Werkes. Die Wichtigkeit des ersteren rechtfertigt ein näheres Eingehen auf dasselbe. Im Gegensatz zu Schahrastânî entwickelt es mehr die doktrinäre Seite als die historische der Schulen. Die Bearbeitung desselben hätte sowohl einen systematischen Zusammenhalt der Lehren jeder einzelnen Sekte und die philosophischen Grundlagen als auch die politischen Triebfedern aufzudecken. Der religiöse und theoretische Charakter der verschiedenen Richtungen innerhalb des Islam ist durchweg nur ein Verhüllen rein politischer Tendenzen. Die fünf Bände zerfallen in zwei große Teile, von denen der erste Band I bis Band II S. 111 die nichtmuslimischen, der zweite Band II S. 111 bis Band V. die muslimischen Sekten behandelt. Die ersteren bilden sechs Gruppen. I. Die Sofisten, die die Erkenntnis der Wahrheit leugnen. II. Von denjenigen, die die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis anerkennen lehren 1. die einen, die Welt sei ewig und ungeschaffen. Kein Gott leite ihren Lauf, 2. die anderen, die Welt sei ewig, aber dennoch geschaffen, also anfangslos geschaffen, 3. andere, die Weltseele, der Raum und die Zeit seien von Ewigkeit geschaffen, die

[17]) L. c. I. 428.

sublunarische Welt aber in der Zeit. Einige behaupten nun: a) Es existierten mehrere erste Prinzipien und Leiter der Welt, z. B. die Sterne nach der Lehre der Magier und die Dreieinigkeit nach der der Christen, die unter sich wieder viele Sekten bilden: die Anhänger des Arius, des Paulus von Samosata, des Makedonius, des Nestorius, die Malekiten und Jakobiten. Andere halten an der Einheit Gottes fest, jedoch leugnen sie aa) entweder die Prophetie und die Engel, andere bb) verfallen in das andere Extrem und behaupten, Gott hätte sogar zu den Tieren Propheten gesandt, und die leblosen Körper besäßen Unterscheidungsgabe und die Seelen der Menschen wandern von einem Leibe zum andern — buddhistischer Einfluß! — Wieder andere cc) nehmen einige Prophetien an, leugnen aber andere — Juden, Christen,[18]) Sabäer und Anhänger des Zoroaster, d. h. ein Teil der Magier. Hierauf folgt die Widerlegung des Alten und Neuen Testamentes, die eine hinreichend detaillierte ist. Der zweite, doppelt so umfangreiche Teil bespricht die Sekten des Islam, die er in fünf Gruppen einteilt, die Sunniten, die Murgîten, die Muʿtaziliten, die Schiʿîten, und die Hârigîten. Die Unterscheidungslehren betreffen das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, die Natur des Glaubens;[19]) das ewige Heil des sündigenden Muslims, die Lehre von dem wahren Imâm usw. Vom Standpunkte der Sunniten werden behandelt: die Eigenschaften Gottes, die Erschaffung, der Koran, die Determiniertheit[20]) der menschlichen Handlungen durch den schöpferischen Willensakt Gottes, das Problem des Bösen und des Unglaubens als von Gott gewollt, die Propheten: Adam, Noe, Abraham, Lot, Joseph und

[18]) Die Christen werden hier erwähnt, insofern sie ein heiliges Buch besitzen und an Propheten glauben. Als Bekenner der Dreieinigkeit sind sie unter den Leugnern der Einheit Gottes aufgezählt.

[19]) Besteht der Glaube nur in der inneren Überzeugung und im Bekenntnisse, — Lehre der Murgiten — ohne die äußeren Handlungen einzuschließen, dann kann der sündigende Muslim noch ein Gläubiger genannt werden und das Paradies gewinnen. Nach den Muʿtaziliten ist derselbe nicht als „Ungläubiger“, sondern als „Sünder“ zu bezeichnen, kann also mit der Barmherzigkeit Gottes das Paradies noch gewinnen, nur die Ungläubigen sind für die Hölle prädestiniert.

[20]) Der Sünder besitzt — Band II S. 52 — in sensu diviso die Möglichkeit sich zu bekehren, nicht aber in sensu composito.

seine Brüder, Moses, Jonas, David, Salomon und Mohammed, sodann die Engel, die Verheißung des Lohnes und der Strafe, das Seelenheil der Kinder gläubiger und ungläubiger Eltern, die vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, der Wert der Sterndeuterei, die Natur des non-ens, Bewegung und Ruhe, das kausale Wirken der Naturkörper, das gegenseitige sich Durchdringen der Körper, die Lehre der Eleaten betreffs der Bewegung eines Körpers im unendlich geteilten Raume, die Natur des Menschen, die Substanz, die Akzidenzien, der Leib und die Seele, die atomistischen Ansichten der Mutakallimûn und ihre Lehre betreffs der Veränderung der Körper: ein Akzidens könne nicht zwei Zeiteinheiten hindurch bestehen, sondern müsse von Gott neu geschaffen werden — Leugnung der natürlichen Kausalität —, der Vorgang des Erlernens der Wissenschaften, die Wahrheit in kontradiktorischen Beweisen. Ein Kapitel über die Natur der Farben und des Sehens beschließt das Werk. Es gewährt einen Einblick in den Stand der theologisch-philosophischen Bestrebungen zur Zeit Avicennas und zeigt, bis zu welchem Grade griechische Gedanken und Methoden in die Theologie eines strenggläubigen Muslim Eingang gefunden haben.

Gazali, Das der Kenntnis der Uneingeweihten[21]) zu Verbergende, die große und die kleine Abhandlung (in einem Sammelbande). Kairo 1309 d. H. = 1891 n. Chr., arabisch. Text.

Der Bruder des Philosophen hatte verschiedene Bedenken geäußert betreffs koranischer Ausdrücke, die wie z. B. die Anthropomorphismen Gottes von keinem Verständigen im wörtlichen Sinne genommen werden können. In strenggläubigen Kreisen durfte man jedoch an der wörtlichen Auslegung auch dieser Stellen nicht rütteln. Da G. nun einer freieren Ansicht huldigte, schrieb er für seinen engsten Freundeskreis zwei Abhandlungen, die größere und die kleinere benannt, die den obigen Titel tragen. In der ersten stellt er folgende Thesen auf. 1. Die Weltdinge sind alle in instanti geschaffen. In dem Schöpfungsakte selbst ist keine Zeit vorhanden.

---

[21]) Wörtlich: Das den Unwürdigen zu Verbergende, vgl. Brockelmann I. 425 Nr. 58.

Entgegenstehende Aussprüche des Korans werden kurzerhand im allegorischen Sinne umgedeutet. 2. Die Ursachen bilden eine in ihrer Vollkommenheit immer zunehmende Kette, bis sie zu Gott hingelangen — Plotin. 3. Gott erkennt in der Erkenntnis seiner selbst auch die Weltdinge. Diese müssen also, entsprechend ihren Archetypen in Gott, ewig bestehen bleiben. Die Natur des schöpferischen Aktes scheint hier eine intellektualistische zu sein, in Übereinstimmung mit der Lehre der Philosophen, nicht eine voluntaristische, wie sie G. in anderen Werken aufstellt, in denen er die Philosophen bekämpft. Auch scheinen die Dinge ein ewiges Bestehen zu haben. Ein Untergang der Weltdinge wäre demnach ausgeschlossen. Wenn ferner die Natur des schöpferischen Aktes eine intellektualistische ist, dann erfolgt derselbe mit Notwendigkeit und von Ewigkeit her. So ist es allgemeine Lehre der Philosophen. Dann aber ist die Welt anfangslos, obwohl geschaffen. Dies würde zugleich die Stellungnahme G. in der „Neubelebung der Religionswissenschaften“ erklären, wo er die Thesis der Anfangslosigkeit der Welt nur als gleichbedeutend mit ihrem Ungeschaffensein widerlegt, also die Möglichkeit eines anfangslosen Geschaffenseins noch schweigend bestehen läßt. 4. Visionäre Erscheinungen des Propheten und der Engel geben nicht deren Realität wieder. 5. Die Einheit Gottes und seine absolute Einfachheit. Die Eigenschaften sind also nichts anderes als sein Wesen. 6. Die Allmacht Gottes vermag nicht das Unmögliche. 7. Die Lehre über die Natur der Engel. Die Frage, ob sie sich wie Spezies unterscheiden, oder numerisch verschieden seien, läßt er unentschieden. Prinzip ist: die Immaterialität ist Gradmesser der Vollkommenheit. 8. Erklärung der Wunder, die dem Natürlichen einen großen Spielraum gestatten. 9. Die Fürbitte des Propheten für die Menschen ist ein Reflektieren des von Gott ausstrahlenden Lichtes — eine plotinische Idee! — von dem Propheten auf die übrigen Menschen. 10. Das Fegefeuer! Die Seelen der Verstorbenen behalten die virtus aestimativa und durch deren Vermittelung haben sie das Bewußtsein körperlicher Strafen auch ohne eigenen Körper. Auf demselben Wege erhalten sie die vom Propheten versprochenen Belohnungen des Jenseits. 11. Die Auferstehung ist nicht wunderbarer, wie das Wiedererwachen des Früh-

lings. Die Bewegung der Sphären des Himmels kann diesen belebenden Einfluß auf die sublunarische Welt ausüben, — Grundprinzip der Astrologie! Die Auferstehung ist ein Naturgesetz, das sich z. B. zeigt bei der Entstehung von Insekten aus Schlamm und Schmutz nach Art der generatio aequivoca. Die Seele tritt wieder in den Körper ein, um ihn wie der Steuermann sein Schiff zu regieren (Plato). 12. Der Körper verhüllt der Seele die Wesenheiten der Dinge. Der Tod zerreißt diesen verhüllenden Schleier und eröffnet den Ausblick in die intelligibele Welt (Plotin). 13. Die Moralität besteht in der richtigen Mitte, die die Handlung einhält zwischen den beiden Extremen, dem Bösen und dem übertriebenen Guten.

Die zweite Abhandlung, die die kleinere genannt wird, entwickelt folgende Gedanken. Sie erklärt die koranischen Worte „Gleichmachung" (d. h. Unebenheiten zu ebenem Weg machen, ein ursprünglich biblischer Ausdruck, der die Vorbereitung des Menschen für die Aufnahme göttlicher Eingebung bezeichnet. Bei Gazali bezeichnet sie die Disponiertheit der Materie für die Aufnahme des Lebensgeistes), Lebenshauch und Geist. Letzterer ist eine Substanz, unkörperlich, einfach, einer, unteilbar, unräumlich. Die Seele ist daher nur in uneigentlichem Sinne mit dem „Körper" verbunden. (Mutazilitische Ansicht nach Plato). Die Aseitas ist Wesensbestimmung Gottes. Durch das Erkennen ist der Geist Gott ähnlich. Die Welt des Logos sind die intelligiblen Substanzen, die Welt der äußeren Gestalt die materiellen Dinge (der Ausdruck wird sonst auch als Welt der Schöpfung übersetzt). Existierten die Seelen vor ihrer Verbindung mit dem Körper, dann können sie nicht voneinander unterschieden sein. Nach ihrer Trennung von den Körpern ist diese Unterscheidung von den Körpern jedoch wohl möglich und zwar durch die im Körper erworbenen Akzidenzien. Die Averroistische Idee der Einheit des Intellektes scheint hier schon nahe zu liegen. Vor der Vereinigung mit dem Körper kann die Seele nur Spezies, nicht Individuum sein, sie ist also ein und dieselbe für alle Menschen. Die Tatsächlichkeit dieser Existenz leugnet jedoch Gazali. Der Geist enthält das Ebenbild Gottes in seiner Wesenheit, seinen Eigenschaften und seinem Wirken. Jeder Engel bildet eine einzige

Spezies; das Prinzip der Individualität liegt in der Materie (Thomas, Plotin). In der Intention, dem Plane Gottes, bestehen alle Geschöpfe zugleich; in der Exekution entsteht die Aufeinanderfolge der Dinge in der Zeit. Zuletzt werden die koranischen Begriffe der Tafel und des Schreibrohrs allegorisch erklärt.

Gazali, Der gebahnte Weg der Frommen. Kairo 1306 d. H. = 1888 n. Chr., arab. Text.

Dieses Buch, das dem Bruder Gazalis gewidmet ist, soll eine Darstellung des Weges der Frömmigkeit sein, auf dem alle, auch die Ungebildeten den Weg des Heiles finden können, während die „Neubelebung der Religionswissenschaften" nur für Gebildete verständlich ist. Die Darstellung beschreibt uns, wie der Mensch zu Gott gelangt. Sieben geistige Höhen müssen erklommen werden, bevor der Mensch in den Besitz des Glückes gelangt. 1. Die Erkenntnis, daß die natürlichen Gaben göttliche Geschenke sind, führt zur Annahme der Offenbarung des Propheten. Es entstehen religiöse Zweifel, jedoch erkennt der Verstand auf wissenschaftlichem Wege die Existenz Gottes. 2. Reue über die begangenen Sünden. 3. Die „Höhe" der vier Hindernisse, die Welt, die Geschöpfe, der Teufel und die eigene Person halten von Gott zurück. Diese vier Gegner müssen überwunden werden durch Losschälung vom Irdischen, Entsagung, Verzicht auf die Freuden der Welt, Besiegung des Teufels und Selbstüberwindung. 4. Die materiellen Lebensbedürfnisse, die liebgewonnenen Dinge der Welt, äußeres Unglück, Wechsel in den Gnadenspendungen Gottes und Trübsal müssen mit Gottergebenheit ertragen werden. 5. Furcht und Hoffnung in bezug auf das Jenseits geben zum Guten immer neue Kraft. 6. Momente, die das Verdienst der Handlung schmälern, sind Hypokriesie und Eitelkeit. Diese werden durch reine Absicht und Eingedenksein der göttlichen Wohltaten überwunden. 7. Die Höhe der lodernden Flammen des Lobes Gottes und der Dankbarkeit gegen Gott. Hat der Muslim diese letzte Stufe erklommen, dann sehnt er sich nach dem Tode, um durch ihn aus dem Tränentale der Welt erlöst zu werden.

Die historische Aufgabe besteht darin, die Ausführung dieser Gedanken im Werke Gazalis auf ihren buddhistischen und eventuell

christlichen Einschlag hin zu untersuchen und zu analysieren; dann auch ihren ethisch-kulturellen Wert festzustellen.

Gazali, Die Vernichtung der Philosophie. Kairo 1306 d. H. = 1888 n. Chr., arab. Text.

Die griechisch aristotelische Richtung des philosophischen Denkens hatte verschiedene Thesen der griechischen Wissenschaft angenommen, die den koranischen Dogmen widersprachen, ohne jedoch definitiv bewiesen zu sein (Ewigkeit der Welt, Einschränkung der Erkenntnis Gottes auf die Universalia). Zudem trat sie mit der Prätention auf, alle Wahrheiten beweisen zu können. Die Offenbarung hat dann als überflüssig zu gelten. Andere Sätze der Philosophie verstießen zwar gegen die Dogmen, konnten aber demonstrativ bewiesen werden. (Leugnung der Auferstehung des Leibes und der materiellen Strafen und Belohnungen im Jenseits.) Gegen alle diese Lehren nahm Gazali Stellung. Betreffs der letzteren ist seine Kritik nicht durchgedrungen. Er hat Unrecht behalten. Die Opposition Gazalis gegen die Philosophen konzentriert sich in folgenden Antinomien. 1. Die Welt ist ohne Anfang — G. Die Welt hat einen Anfang durch Gott genommen. 2. Die Welt ist ohne Ende — G. Die Welt endet mit dem jüngsten Gerichte. 3. Gott ist „Wirkursache" der Welt, d. h. notwendig schaffend — G. Gott ist „Schöpfer" der Welt, d. h. nach freier Wahl schaffend. 4. Das Dasein Gottes ist philosophisch beweisbar — G. Das Dasein Gottes ist nur durch Offenbarung sicher erkennbar. 5. Die Vernunft erkennt die absolute Einheit Gottes — G. Nur die Offenbarung kann uns von dieser Wahrheit Kenntnis geben. 6. Gott hat keine Eigenschaften — G. Gott besitzt reale Eigenschaften (die jedoch nach der esoterischen Lehre Gazalis mit seinem Wesen identisch sind). 7. Gott enthält weder Genus noch Spezies, — G. Dieses können wir mit Sicherheit nicht von Gott wissen. 8. Gott besitzt keine[22]) „Wesenheit" —

[22]) Alle Wesenheiten sind beschränkt, Gott wäre also innerlich beschränkt, wenn er eine Wesenheit hätte. Zudem müßte dann sein Dasein verschieden sein von seiner Wesenheit, woraus sich ergäbe, daß Gott von einer causa efficiens seine Existenz empfangen müßte. Vgl. Avicenna Metaphys. VIII, Kap. 5 Ende, und Alfârâbî, Ringst. Nr. 1 Ende.

G. Gott besitzt eine Wesenheit. 9. Es ist philosophisch beweisbar, daß Gott unkörperlich ist — G. Dies ist nur durch Offenbarung erkennbar. 10. Es ist kein Widerspruch in dem Begriff einer ewigen Schöpfung und eines anfangslos geschaffenen enthalten — G. Die Ewigkeit der Welten ist gleichbedeutend mit ihrem Unerschaffensein. (In dieser Thesis hat Gazali Unrecht behalten.) 11. Es kann philosophisch bewiesen werden, daß Gott eine Kenntnis von den Weltdingen hat — G. Dies ist philosophisch nicht beweisbar. 12. Es ist philosophisch sicher, daß Gott sich selbst erkennt — G. Die philosophischen Beweise sind nicht stichhaltig. 13. Das Erkennen Gottes erstreckt sich nicht auf die materiellen Individuen,[23]) weil jedes Erkennen nur das Universelle erfaßt — G. Gott erkennt die materiellen Individuen. 14. Die Himmelssphären sind belebt (Plotin) — G. Dieses ist unrichtig. 15. Das Verlangen nach Gott bewegt die Himmel[24]) und durch diese Bewegung entsteht die sublunarische Welt — G. lehrt die direkte Schöpfung. 16. Die Seelen der Sphären erkennen die individuellen Dinge und ihre Akzidenzien — dies leugnet G. als philosophisch erweisbar. 17. Die Naturgesetze können auch im einzelnen Falle eines Geschehnisses nicht aufgehoben werden. Die Wunder sind unmöglich — G. Vertritt die orthodoxe Ansicht. 18. Philosophisch ist erweisbar, daß die Seele des Menschen unkörperlich ist und Substantialität besitzt — G. Dies ist nur durch Offenbarung erkennbar. 19. Die Seele des Menschen kann nicht vernichtet werden, sie muß nach dem Tode weiter existieren — G. Darüber sind wir nur durch Offenbarung sicher. 20. Die Auferstehung des Leibes und körperliche Strafen und Belohnungen im Jenseits sind unmöglich — G. Die Auferstehung der Körper und

[23]) Diese These kann sich weder gegen Alfârâbî noch gegen Avicenna richten. Letzterer lehrt (Metaphys. VIII, 6): Das Erkennen Gottes auf alle materiellen Individuen „auch nicht ein Atom im Himmel und auf Erden entgeht Ihm". Seine Erkenntnis ist freilich nicht eine sinnliche Wahrnehmung, die sich ausschließlich auf die materiellen Einzeldinge erstreckt. Gott erkennt die Weltdinge in ihren Ursachen ebenso, wie der Astronom die Erkenntnis einer individuellen Sonnenfinsternis besitzt, wenn er die Bewegungen der Sonne und des Mondes kennt.

[24]) Eine aristotelische Idee: Gott bewegt das Weltall wie das Objekt der Liebe.

die Materialität des Lohnes und der Strafe im Jenseits ist wissenschaftlich nicht widerlegt. Zwischen Glauben und Wissen kann kein Widerspruch bestehen. Eine ausgezeichnete Bearbeitung dieses Werkes Gazalis und seine Widerlegung durch Averroes hat de Boer geliefert. Straßburg, Trübner 1894, „Die Widersprüche der Philosophie.“ Eine Übersetzung lieferte Carra de Vaux (Muséon 1903f. und Miguel Asin Palacios, Gazali, Zaragossa, 1901. S. 735.

Gazali, Die Neubelebung der Religionswissenschaften. Kairo 1316 = 1898 n. Chr., arab. Text.

Diese Summa theologica Gazalis hat nun nahezu tausend Jahre das theologische Denken des Islams beherrscht. Gazali hatte durch seine philosophischen Studien sich soweit entwickelt, daß die Theologie der Mutakallimun ihn geistig nicht mehr befriedigte; obwohl er streng orthodox war, blieb er Gegner dieser Theologie. Sie bietet ihm keine wissenschaftlich haltbaren Beweise und enthält kein zusammenhängendes System. Weil sie die Zweifel der Religion nicht löst, kann sie dem naiv gläubigen Volke in seiner Glaubensüberzeugung sogar Schaden zufügen, indem die theologischen Ausführungen neue Glaubenszweifel hervorrufen könnten. So lautet die Argumentation G. gegen die Mutakallimun. In seiner Theologie finden wir die Fortsetzung der mutazilitischen Richtung. Nicht die Philosophen, wohl aber der Kalam ist durch die Kritik G. „vernichtet“ worden. An seinem Lebenswerke der Neubelebung der Religionswissenschaften hat G. seit 1093 bis vielleicht nicht lange vor seinem Tode gearbeitet. Trotz seines großen Umfanges — die älteste Kairenser Ausgabe zählt 1530 Folios — sind die Handschriften außerordentlich häufig. In der Neuzeit ist das Werk mehrer Male gedruckt worden, Kairo, 1282, 1306, 1312(?), 1316, Bulaq 1289.[25]) Auch sein großer Kommentar von Mohammed Murtata el Hoseini, der 10 Bände mit 5524 Folioseiten umfaßt, wurde in Kairo 1311 gedruckt. Für seine Verbreitung in Indien spricht der in den Kairenser Ausgaben am Rande zum Abdruck gelangte Kommentar des Abdelqadir el-Aidarûs (Brockelmann II, 418,

[25]) n. Chr.: Kairo 1865, 1888, 1894 (?), 1898, Bulaq 1872.

Nr. 3), einem Mystiker, der 1628 starb. Ob ein indischer Druck des Werkes existiert, ist, wie es scheint, nicht bekannt geworden. Seine Verbreitung in Spanien, in der jüdischen und christlichen, wie auch muslimschen Literatur hat Asin Palazios zum Gegenstande besonderer Studien gemacht. In seiner Schrift über Gazali hat dieser spanische Gelehrte große Teile des Originales übersetzt. Gazali genießt also einen Weltruf. Seine Lehren sind die der orthodoxen Theologie des gesamten Islam. Eine Übersetzung würde sich aus vielen Gründen lohnen. Die Religionsforscher würden diese offizielle Lehre des Islam als Material ihrer Beobachtungen und Vergleichungen begrüßen, den Religionshistorikern böte sie interessante Beziehungen zu indischen und griechischen Religionssystemen. Den ganzen Werdegang einer theologischen Weltanschauung würde sie enthüllen, den Philosophen vor Augen stellen, wie in Gazali die griechische Gedankenwelt weiterlebt, sich mit buddhistischen, muslimischen und christlichen Ideen vermischend, den Kulturhistorikern den geistigen Bannkreis der besten eines großen Volkes vorlegen. Über die sittliche Strenge und den religiösen Gehalt des Islam bestehen vielfach durchaus unrichtige Vorstellungen. Nach dem Bekanntwerden der Neubelebung der Religionswissenschaften haben diese eine durchgreifende Berichtigung zu erfahren. Schon aus einem kurzen Überblicke ergibt sich die Art des Systems.

I. Das Buch der äußeren Religionshandlungen umfaßt: 1. Die Erkenntnis Gottes. 2. Die Fundamente der Dogmen. 3. Die Vorschriften über die Reinigungen. 4. Das Gebet. 5. Das Almosen. 6. Das Fasten. 7. Die Pilgerfahrt nach Mekka. 8. Die Lektüre des Koran. 9. Freiwillige Gebete. 10. Die heiligen Zeiten.

II. Das Buch der Heiligung der Sitten umfaßt als Teile: 1. Speise und Trank. 2. Die Ehe. 3. Verdienst und Geschäft. 4. Das Erlaubte und Gebotene. 5. Freundschaft und Zusammenleben. 6. Zurückgezogenheit und Einsamkeit. 7. Die Reise. 8. Erlaubtheit der Musik. 9. Wohltun. 10. Eigenschaften der Prophetie.

III. Das Buch der Gefahren des geistigen Lebens. 1. Das Geheimnis des menschlichen Herzens. 2. Geistige Übungen. 3. Die Bekämpfung der Begierden. 4. Beherrschung der Zunge. 5. Bekämpfung des Zornes und des Neides. 6. Die Schlechtigkeit der

Welt. 7. Der Tadel des Geizes. 8. Nachteil der Liebe zu weltlichen Würden. 9. Der Stolz. 10. Das Abirren vom rechten Wege.

IV. Der Weg des Heiles. 1. Die Bekehrung. 2. Ausharren und Geduld. 3. Furcht Gottes und Hoffnung auf Gott. 4. Armut und Enthaltsamkeit. 5. Betreten des Weges des Heiles. 6. Verlangen nach Gott. 7. Die rechte Absicht. 8. Sich hüten vor Gefahren. 9. Betrachtung. 10. Der Gedanke an den Tod.

Die erste Übersicht ergibt bereits eine große Verschiedenheit von der Summa des Thomas von Aquin. Die Einteilung der letzteren ist wie die eines philosophischen Systems und die allgemeinen Grundsätze und Auseinandersetzungen nehmen den meisten Raum ein. Die Einteilung der Summa theologica Gazalis ist nach den einzelnen Momenten des geistigen Lebens und nach den Kulthandlungen durchgeführt worden. Sie gleicht darin dem dritten Teile der Summa des Thomas von Aquin und den mystischen Schriften des Christentums. Der Unterschied geht auf die Verschiedenheit der beiderseitigen Religionen zurück. Im Islam, der dem vom äußeren Kultus beherrschten Judentum näher steht als das Christentum, stehen die gottesdienstlichen Handlungen „im Mittelpunkte" des Interesses. Der Islam ist darin dem Klosterleben auf christlichem Boden zu vergleichen. Ebensowenig wie aber im christlichen Klosterleben die äußeren Kulthandlungen, die das ganze Leben des Mönches beherrschen, rein äußerliche Handlungen sind, ebensowenig ist dies im Islam der Fall. Die gute Absicht, der fromme Geist, die Richtung der Gedanken auf Gott ist das eigentliche Wesen jener Handlungen, die den frommen Muslim zur Vereinigung mit Gott und Überwindung der sinnlichen Leidenschaften führen soll. Im Gegensatz zu dieser Hervorhebung des äußeren Kultus im Islam zeigt das Christentum ursprünglich eine Hintansetzung des Kultus, da es entstanden war durch den Kampf Christi gegen die Übertreibung der äußeren Religionshandlungen im Judentum. Diese Verschiedenheit der Anordnung bedingt jedoch keine Verschiedenheit des Wesens, denn auch im Islam bildet das theoretische und geistige Element der Religion ihr eigentliches Leben.

Dr. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbîs mit dem Kommentar des Emir Ismail el Hoseinî el Fârânî. Aschendorff,

Münster 1906. Bd. V, Heft 3. Der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen hrsg. von Dr. Cl. Baeumker u. Dr. G. Freih. von Hertling.

Fârâbî hatte die Gewohnheit in Aphorismen seine Gedanken niederzulegen. Eine systematische Zusammenstellung solcher Aussprüche bilden, ähnlich den „Hauptfragen", die Ringsteine. Zum ersten Male wurden dieselben von Fr. Dieterici im arabischen Texte herausgegeben (Leiden 1890) und übersetzt (ebenda 1892). Vorliegendes Buch bietet eine Neuübersetzung auf Grund eines an der Hand weiterer Handschriften revidierten Textes.[26]) An dieselbe schließen sich Auszüge an aus dem Kommentare des Emîr Ismaîl el Fârânî (um 1490) eines Schülers Dauwânis 1501 †. Es folgen historisch-philosophische Erläuterungen, eine Abhandlung über das Problem der anfangslosen Schöpfung, die in den „Auszügen" noch nicht verwendeten Teile des Kommentars und ein Überblick über die Systeme Fârâbîs und Ismaîls mit sachlich systematisch geordneten Indices.

Die Darstellung des Systems eines bisher unbekannten arabisch-persischen Philosophen des ausgehenden XV. Jahrhunderts gibt manche Aufschlüsse über die Zeit nach Gazali. Im Oriente gilt Avicenna hauptsächlich als Arzt; im Abendlande ist er mehr als Philosoph und Metaphysiker bekannt. Doch ist auch in dieser Eigenschaft sein Einfluß im Oriente recht bedeutend gewesen. Dies beweist neben den vielen Zitaten, besonders aus dem Buche „Die Genesung der Seele", das ganze System Ismaîls und der fortwährende Kampf des letzteren gegen den überschwänglichen Ruhm Avicennas zugunsten des allzusehr in den Hintergrund gedrängten Fârâbî. Von einer destructio philosophorum konstatiert man keine Spur. Ein nahezu gleiches Ansehen wie Avicenna scheinen für Ismaîl zu besitzen Suhrawardî, Ṭûsî und Dauwânî. Eine im wesentlichen gleiche Denkweise scheint alle zu vereinigen. Ismaîl hat das System Avicennas, das nicht geringe Anforderungen an das eigene Nachdenken stellte, durchaus verstanden; jedoch steht er ihm frei gegenüber und bekämpft es stellenweise sehr heftig. Diese Tatsachen

---

[26]) Derselbe wird mit den Kommentaren Ismaîls veröffentlicht in der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Band XVIII S. 257 bis 300, Band XIX u. ff.

erlauben einige Rückschlüsse auf die Wirksamkeit Gazalis. Seine „Vernichtung der griechisch-arabischen Richtung unter den Philosophen“ (tahâfut el-falâsifa) hat also durchaus keinen schädlichen Einfluß ausgeübt. Die von Gazali bekämpften Thesen (Ewigkeit der Welt, Leugnung der leiblichen Auferstehung, Unfreiheit des Schöpfungsaktes) sind um 1490 noch immer in Geltung. Zu diesen haben sich sogar noch weitere, auf buddhistische Einflüsse zurückgehende, heterodoxe Ansichten hinzugesellt (Nirwàna, Pantheismus). Nur in den Thesen betreffs der Erkenntnis Gottes rücksichtlich der materiellen Individua und des Determinismus hat die Kritik Gazâlîs recht behalten. Die griechische, d. h. die neuplatonische Denkweise scheint zudem auch unter den Theologen allgemein geworden zu sein; denn Ismaìl fühlt sich in den großen Zügen seiner Weltanschauung nicht im Gegensatze zu seinem verehrten Lehrer Dawâni, noch den Theologen im allgemeinen. Nicht sachliche Behauptungen, nur die Methode unterscheidet Theologen und Philosophen. Erstere betrachten von Gott aus die Welt, die Philosophen von der Welt aus die Gottheit. Über beiden stehen, beider Denkweise vereinigend und vollendend, die Mystiker, die die Welt und die Gottheit als ein einziges Seiende betrachten. Überall tritt uns das Plotinische Weltsystem (Theologie des Aristoteles!) entgegen, das in freier Diskussion und aus philosophischer Überzeugung angenommen wird. Autoritätsglaube, der für einen denkenden Geist auch wohl a priori psychologisch unmöglich ist, gibt es nicht, weder in bezug auf den Koran — dessen Lehren werden entweder umgedeutet oder unbedenklich verlassen — noch in bezug auf die Philosophen. Die Stellung Gazalis wird dementsprechend wohl dahin zu charakterisieren sein, daß mit ihm die griechisch-neuplatonische Denkweise als Ganzes in die muslimsche Theologie und Weltanschauung ihren Einzug gehalten hat. — Das System Ismaîls richtet die Aufmerksamkeit auf neue Probleme: die philosophischen Mittelglieder, die ihn mit Avicenna verbinden, müßten zugänglich gemacht werden. So würden z. B. die „Diskussionen“,[27]) in denen Tùsi die Aufstellungen Avicennas bekämpft, ein reiches geistiges Leben enthüllen.

[27]) Siehe Brockelmann, G. d. arab. Literatur I. 454 Nr. 20.

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Baerwald, L., Die Entwicklung der Lotzeschen Psychologie. Breslau, Koebner.

Bamberger, J., Die sozialpädagogischen Strömungen der Gegenwart. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Blavatsky, H., Esoterik. Nachgelassene Schriften. Übersetzt von Froebe. Leipzig, Lotus-Verlag.

Chamberlain, H. S., Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München, Bruckmann.

Capelle, W., Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie. Leipzig, Teubner.

Chwolson, O., Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Braunschweig, Vieweg & Sohn.

Frost, W., Der Begriff der Urteilskraft bei Kant. Halle, Niemeyer.

Glogau, G., Sein Leben und Briefwechsel mit H. Steinthal. Kiel, Lipsius & Tischer.

Groethuysen, B., Ein Brief Kants. Berlin, Reimer.

Hennig, R., Der moderne Spuk- und Geistesglaube. Mit einem Vorwort von M. Dessoir. Hamburg, Schultze.

Horneffer, Ernst und August, Das klassische Ideal. Leipzig, Zeitler.

Humes, D., Traktat über die menschliche Natur (treatise on human nature). Mit Zugrundelegung einer Übersetzung von Mezer, mit Anmerkungen und Index von Th. Lipps. Hamburg, Voss.

Jurandić, F., Prinzipiengeschichte der griechischen Philosophie. Agram, Trpinac.

Kühnemann, E., Fichtes Reden an die deutsche Nation. Rede. Posen, Merzbach.

Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Buchenau. Mit Einleitung und Erläuterung von Cassirer. Philosophische Bibliothek, Dürrscher Verlag.

Mark Aurel, Selbstbetrachtungen. S.: Bibliothek in Wiss. I.

Reinisch, F., Giordano Bruno. S.: Vorträge in Wiss. I.

Schewe, K., Schopenhauers Stellung zu der Naturwissenschaft. Berlin, Evering.

Schleiermachers Religionsphilosophie nach Chr. Thilo. Herausgegeben von Flügel. Langensalza, Beyer & Söhne.

Schrader, O., Wille und Liebe in der Lehre Buddhas. Berlin, Raatz.

Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. Übersetzt, mit Einleitung von Ziertmann. Philosophische Bibliothek, Leipzig, Dürrscher Verlag.

Spinoza, Der politische Traktat. S.: Universal-Bibliothek in Wiss. I.

Simon, H., Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis. Heidelberg, Winter.

Switalski, W., Das deutsche Volkstum und die Vaterlandsliebe nach Fichtes Reden an die deutsche Nation. Braunsberg, Benders Buchhandlung.

Tirschtigel, C., Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen bis Maimonides. Breslau, Koebner.

## B. Arabische Literatur.

Fakhr eddīn al Râzī Muhassal afkar almotaqaddimîn wal motaakkhirîn min el-ulemâ wal-hukamâ wal motakallimin (Aufzählung der Ansichten der älteren und jüngeren Philosophenschulen). Anhang: Nasîr eddin et-Tûsi: talkhis almuhassal. Cairo 1323 = 1905. Fol. 183, 5, 2. pag. 6,50 M.

Am Rande, Fakhr eddin er Râzi: Mââlim usūl eddīn.

Nasr el Howaihi Elmabadi elnaṣrije limaschhûr el'olûm elazharije (Über die an el Azhar in Cairo studierten Wissenschaften). Cairo 1320 = 1902. 1,60 M.

Muhammed Schefîq ibn Abdelqādir al Malik al Tarâbulusi Altadrîb lima fil tahhib (Logik). Beirut, ohne Jahr. 2,80 M. 8°. 97 pag.

Ibn Khaldun Muqaddema (Prolegomena). Cairo 1322 = 1904. gr. 8°. 10, 508 pag. 6,80 M. Sie enthalten eine rein empiristische Erkenntnistheorie fast im Sinne Humes.

Hasan al Qawîsanì. Scharh sullam al Akhdari (Logik). Randglossen von Khattab Omar. Cairo 1322 = 1904. Fol. 39 pag. 2 M. Kommentar zur Logik der Akhdari.

Ghazālī. Kitab aijuhal — weled (o Kind). Kasan 1905. gr. 8°. 50 pag. 1,80 M. Arab. vokalisierter Text mit türk. Übersetzung, enthaltend die Ethik Ghazâlîs.

Ghazālī. El maqsad el asua seharh asma Allah el hosua. Cairo 1322 = 1904. 8°. 130, 6 pag. 2,50 M. Theologie: Erklärung der Namen Gottes.

Ghazâlî. Fâtihat el olûm. Cairo 1322 = 1904. 2,50 M. Einleitung in die Wissenschaften.

Girgi Zaidân, Tarikh ahtamaddun al islamî (Geschichte der islamischen Zivilisation). Band IV. Kairo 1905. 8°. 214 pag. 4,50 M.

Farah Anton, ihn Roschd wa-felsafatuhu Averoer, sein Leben und seine Philosophie. Im Anhange: Bedenken der Gelehrten gegen die Aufstellungen der Zeitschrift Al-Gâmia und Antwort dieser Zeitschrift auf dieselben. gr. 8°. 227 pag. Alexandrien 1903. 7,50 M.

Altamira y Crevia, R. Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldún. Zaragoza 1904. Gr. 8°, A 18 pag. 1,— M.

Asin Palacios, M. El Averroismo teológico de S. Tomas de Aquino. Zaragoza 1904. Gr. 8°, A 61 pag. 1,80 M.

Ibn Gebirol (Aben Cebrol). La fuenta de la vida, traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gonzalez del arabe al latin, y ahora por primera vez al castellano p. Fed. de Castro y Fernandez. 2 vol. Madrid 1901. 8°, 161, 294 pag. 5,— M.

Zwemer, S. M. The moslem doctrine of God. Essay on the character a. attributes of Allah accord. to the Koran a. orthodox tradition. Edinb. 1905. 8°. 4,— M.

Tripodi, P. Lo stato degli studii sulla musica degli Arabi. Leipzig 1905. Gr. 8°. 1,20 M.

Nallino, C. A. Intorno al Kitāb al Bayān (die Apodeixis) del giurista Ibn Rushd. Zaragoza 1904. 8°, A 12 pag. 1,— M.

Abdalaziz ibn Abderrahmān Gāb Allah. Al dalîl al sādiq ʿalà wugûd al khāliq wabotlân madshab alfalâsifa wamunkiri'l khawâriq. (Beweis für die Existenz Gottes und Widerlegung der Philosophen.) 2 vol. Kairo 1316. 4°, 406 u. 2, 343 pag. 15,— M.

Alfarabi Ârâ ahl almedînat al fādila. (Der Musterstaat Tarabis, bereits von Dieterici hrsg.) Kairo 1323. 8°, 128 pag. 1,80 M.

Biram, A. Kitābu 'l-Masā'il fi 'l-Ḫilāf bejn Al-Basrijjīn wa 'l-Bagdādijjīn. Al-Kalām Fi'l Gawāhir. (Die atomist. Substanzenlehre aus d. Buche d. Streitfragen zwischen Basrensern u. Bagdadensern ediert.) Leiden 1902. Gr. 8°. 4,— M.

Dschurdschānī Taʿrīfāt. (A. R. Mutammamāt.) Stambul 1265. Gr. 8°, 119 pag. 5,— M. Definitiones.

Muhammed Schefîq ibn Abdelqâdir al Malik al Tarâbulusi. Altadrîb limā fil tahdhîb. (Logik.) Beirut o. J. Gr. 8°, 97 pag. 2,80 M.

Qassara. Haschiat ʿalâ sharh Bannani ʿal 'l sullam el Akhdari. (Glossen zu dem Kommentar Banânis über die Logik Akhdaris.) Fez 1315. 4°, 240 pag. 7,50 M.

Razès (Abou Bekr. Moh. ibn Zakaryâ ar-Razy). La guérison en une heure. Texte arabe et traduction publ. p. P. Guigues. Beyrouth 1904. 8°. 3,— M.

Gazzali Kitâb al hikma fi makhlûqât Allâhi. Kairo 1321. 4°, 64 pag. 2,— M.

Gazzâli Fâtihat al ulûm. (Einleitung in die theologischen Wissenschaften.) Kairo 1322. Gr. 8°, 71 pag. 2,50 M.

---

# Zeitschriften.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.* XXIX. Jahrg., 4. H. Planck, H., Die Grundlagen des natürlichen Monismus bei K. Ch. Planck.

*Philosophisches Jahrbuch.* XVIII. Band, 4. Heft. Holtum, Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Zeit. — Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising.

*Kantstudien.* Band XI, Heft I. Rubinstein, Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. — Behrend, Der Begriff des reinen Wollens bei Kant. — Lütgert, Hamann und Kant.

*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.* XX. Band, 1. Heft. Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus Al-Râhib, Bischofs von Sidon. — Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probalismus. — Pietkin, Zur amerikanischen Psychologie.

— — 2. Heft. Glossner, W. v. Humboldts Sprachwissenschaft in ihrem Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit.

*Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften.* 61. Jahrgang, 4. Heft. Kraus, Die aristotelische Werttheorie in ihren Beziehungen zu den Lehren der modernen Psychologenschule.

*Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft.* 30. Jahrg., 1. Heft. Weber, Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie.

---

# Eingegangene Bücher.

Abhandlungen, Philosophische. Max Heinze zum 70. Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern. Berlin 1906. E. S. Mittler & Sohn.

Berolzheimer, F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Band III: Philosophie des Staates samt den Grundzügen der Politik. München 1906. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band I. Berlin 1906. Bruno Cassirer.

Chwolson, O. D., Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot. Eine kritische Studie. Braunschweig 1906. Friedrich Vieweg & Sohn.

Freytag, W., Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles. In ihren Grundzügen dargestellt. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

Glogau, Gustav. Sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal. Kiel 1906. Lipsius & Tischer.

Goldschmidt, Baumanns Anti-Kant. Eine Widerlegung. Gotha 1906. E. F. Thienemann.

Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. Ernst Cassirer. Band II. Leipzig 1906. Dürrsche Buchhandlung.

Pfennig, R., Wilhelm Fließ und seine Nachentdecker: O. Weininger und H. Swoboda. Berlin 1906. Emil Goldschmidt.

Siebeck, H., Über musikalische Einfühlung. Leipzig 1906. R. Voigtländers Verlag.

Switalski, W., Das deutsche Volkstum und die Vaterlandsliebe nach Fichtes Reden an die deutsche Nation. Braunsberg 1906. Hans Grimme.

Volkmann, F., Die Einwirkung des Unsichtbaren auf das Sichtbare. Berlin 1906. Fritz Rühe.

Zschimmer, E., Eine Untersuchung über Raum, Zeit und Begriffe vom Standpunkte des Positivismus. Leipzig 1906. Wilh. Engelmann.

---

# Archiv für Philosophie.

## I. Abteilung:

# Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 4. Heft.


---

## IX.

# Untersuchungen über Spinozas Metaphysik.


Von

**Lewis Robinson** in St. Petersburg.


II (Schluß).

Zur Betrachtung eines der schwierigsten Punkte der Lehre Spinozas führt uns der dritte Beweis: „Obgleich wir nun schon gesehen haben, daß eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann, und ebenso, daß, wenn eine Substanz nicht ist, es unmöglich ist, daß sie zu sein beginne, so sehen wir dennoch, daß in keiner Substanz (von der wir nichtsdestoweniger wissen, daß sie in der Natur ist), wenn sie gesondert begriffen wird, irgend eine Notwendigkeit liegt, daß sie existiere, indem zu ihrer besonderen Essenz keine Existenz gehört. Darum muß man notwendig folgern, daß die Natur, welche aus keiner Ursache kommt und von welcher wir dennoch wohl wissen, daß sie ist, notwendig ein vollkommenes Wesen sein muß, dem die Existenz zugehört." Der Zusatz erläutert: „d. h. wenn eine Substanz nicht anders sein kann als existierend und doch für keine Substanz die Existenz aus ihrem Wesen folgt, solange sie gesondert begriffen wird, so folgt, daß sie nicht etwas Besonderes, sondern Etwas, d. h. ein Attribut, sein muß von einem andern, nämlich des Einen, Alleinigen und Allwesens. Oder anders

ausgedrückt: jede Substanz ist existierend und keine Existenz irgend einer in sich begriffenen Substanz folgt aus ihrer Essenz; darum kann keine existierende Substanz aus sich selbst begriffen werden, sondern muß notwendig zu einem anderen gehören. D. h., wenn wir in unserem Verstande das substantielle Denken und die substantielle Ausdehnung denken, so denken wir sie nicht anders als in ihrer Essenz und nicht in ihrer Existenz, d. h. so, daß ihre Existenz notwendig zu ihrer Essenz gehört; damit jedoch, daß wir beweisen, daß sie ein Attribut Gottes ist, beweisen wir a priori, dass sie ist [der betreffende Beweis wird im Tr. in II, c. 19, 4 in bezug auf die Ausdehnung ausgeführt], und a posteriori, in Ansehung auf die Ausdehnung allein, aus ihren Modi, die notwendig jene zu ihrem Subjekte haben müssen" (vgl. hierzu II, c. 19, 6, wo jedoch die beiden Beweise — der a priori und der a posteriori — als gleichfalls für alle Attribute gültig erklärt werden; in Ethik II, Pr. 1 und 2 wird der Beweis aus den Modi eben allein für die cogitatio geführt).

Die mannigfachen Formulierungen desselben Gedankens zeigen, wie es für Sp. schwierig ist, eine befriedigende Lösung seiner Aufgabe zu finden: das Existential der einzelnen Substanz im Vergleich mit demjenigen der Natur oder Gottes zu begrenzen, ohne jedoch aufzugeben, daß jede Substanz notwendig da sein muß. Freilich, sein Gedanke selbst ist klar. Das unendlich vollkommene Wesen — das, was Sp. später als absolut unendlich und vollkommen bezeichnet — wird nicht unter einer bestimmten Wesensqualität erfaßt, wie dies in bezug auf das bloß in seiner Gattung vollkommene Denken und auf die bloß in ihrer Gattung vollkommene Ausdehnung der Fall ist. Unter dem allerrealsten Wesen, dem notwendig Seienden, dem, dessen Essenz die Existenz einschließt, verstehen wir das Wesen, welchem nicht bloß eine bestimmte, sondern alle, d. h. unendliche Vollkommenheiten zukommen. Der Begriff dieses Wesens soll alsdann nicht von jenen besonderen Vollkommenheiten ausgehend — etwa durch deren Summation — erworben werden. Denn das vollkommenste Wesen muß allen besonderen Vollkommenheiten, als ihrem Grund, vorangehen und selbst ihr Dasein rechtfertigen in der Weise, daß, wenn wir etwas vor uns haben, das

in einer Beziehung allein vollkommen ist — wie unendliche denkende und ausgedehnte Substanzen, wie jede besondere Substanz überhaupt — wir schließen können, daß es zu dem alle Vollkommenheiten Umfassenden gehört, sein Attribut ist und als Attribut eines notwendigen Wesens notwendig da ist.

Klar ist aber alles, wenn wir uns auf den Standpunkt Sp.s selbst stellen, wenn wir aus dem Innern seines System das Verhältnis zwischen Gott und den Attributen betrachten wollen. Seine eigentümliche Konzeption indessen in der üblichen philosophischen Terminologie zu formulieren, welche letztere sich auf dem Boden ganz anderer Anschauungen gebildet hat (des schlichten Dualismus nämlich zwischen Gott und Welt, dem absolut Notwendigen und dem an sich Zufälligen) mußte für Sp. eine nicht geringe Schwierigkeit bieten.

So z. B. betont er hier ausdrücklich, daß zum Wesen jeder besonderen Substanz keine Existenz gehört, daß wir sie nicht als eine notwendig existierende erkennen. Wohl richtig: wenn wir unter dem notwendig Seienden, dem, dessen Essenz die Existenz einschließt, dasjenige Wesen verstehen wollen, welches der ontologische Beweis trifft, so kann ein solches nur das Seiende schlechthin, nur das in allen Gattungen und nicht bloß in einer Gattung Vollkommene sein.[26]) Und doch: verstehen wir unter dem notwendig Existierenden, dem, dessen Essenz die Existenz einschließt, dasjenige, was notwendig, und zwar nicht bloß seiner Ursache wegen, existieren muß, so sollen wir dann als ein solches auch jede einzelne Substanz betrachten. Denn existierte sie nicht notwendig, so könnte sie kein Attribut des notwendigen Wesens sein; existierte sie notwendig, aber nur ihrer Ursache wegen, so würde sie doch wiederum bloß etwas von Gott Hervorgebrachtes und nicht etwas, was zum gött-

[26]) Vgl. Descartes in Resp. prim.: concludo existentiam necessariam . . . . non magis ad naturam corporis, quantumvis summe perfecti, pertinere, quam ad naturam montis ut vallem non habet . . . . Nunc autem si quaeremus non de corpore, sed de re, qualiscunque tandem illa sit, quae habeat omnes eas perfectiones, quae simul esse possunt, an existentia inter illas sit numeranda . . . . ad immensam ejus potentiam attendentes agnoscamus illud propria sua vi posse existere.

lichen Wesen selbst gehört, sein. Es ist ja klar: wie der ganzen Natur, so auch der einzelnen Substanz soll im Systeme Sp.s, indem hier die Natur mit Gott, die Substanzen mit den Attributen Gottes gleichgesetzt werden — ein ungleich höheres Existential zugesprochen werden, als dies den üblichen, die Welt von Gott spaltenden Anschauungen gemäß gewöhnlich getan wird. Aber andererseits eben darin — in dieser Erhebung der einzelnen Substanz oder des Attribut-Gottes-Existentials — liegt für Sp. die Gefahr, mißverstanden zu werden, d. h. so verstanden zu werden, daß er eigentlich nicht ein einziges, in unendlichen Gattungen vollkommenes Wesen, sondern unendliche in ihrer Gattung vollkommene — abgesonderte und selbständige — Wesen statuiert.

Auch sehen wir, diesem allem entsprechend, ein Schwanken im Tr. sich äußern (und nicht im Tr. allein) zwischen Anerkennung und Leugnung dessen, daß die einzelne Substanz (resp. Attribut) notwendig, d. h. vermöge seiner Essenz, existiert. In Hinsicht darauf, daß es ein Attribut des notwendigen Wesens ist, scheint Sp. dies zu bejahen, und zu verneinen, wenn es sich um die Hervorhebung der Einheit alles Seienden handelt.[27]) Merkwürdig ist in dieser Hinsicht auch die Definition der Attribute, welche im Tr. I, c. 7 zu finden ist. Die Behauptung, daß die Attribute, „weil sie Attribute eines durch sich selbst bestehenden Wesens sind, auch durch sich selbst erkannt werden“, während alle anderen Dinge, „welche nicht durch sich selbst bestehen, sondern allein durch die Attribute, deren Modi sie sind“, durch diese, als ihre Gattungsbegriffe, begriffen werden, führt ja so nahe dazu, die Attribute als durch sich selbst bestehende zu bezeichnen, daß Sigwart (N. Tr. S. 32 und K. Tr. S. 180) wirklich vermutet hat, Sp. habe dies hier in der Tat behauptet und sich etwa in folgender

[27]) So lehrt er z. B. Eth. I pr. 19: Deus ejusque omnia attributa sunt aeterna, h. e. unumquodque ejus attributorum existentiam exprimit; noch ausdrücklicher in ep. 28: ab essentia attributorum existentia non differt. Dagegen in ep. 40 und 41 sehen wir die entgegengesetzte Tendenz sich äußern, indem es sich hier um dieselbe Aufgabe handelt wie in der besprochenen Auseinandersetzung des Tr.s: um den Beweis nämlich, daß es non nisi unicum posse ens esse, cujus existentia ad suam naturam pertinet.

Weise geäußert: nam quia attributa entis per se existentis per se existunt, etiam per se concipiuntur. Es scheint mit Unrecht: denn daß Sp. sich wirklich die Bezeichnung der Attribute als per se existierende vorbehalten hat — um nämlich, wie gesagt, nur nicht der Folgerung Raum zu geben, daß sie außer Gott selbständige Wesen wären —, bestätigt der Umstand, daß ein ähnlicher Vorbehalt, ja eine ähnliche Inkonsequenz, uns noch in der Substanzdefinition, welche Sp. in seinen ersten Briefen an Oldenburg angibt, begegnet: unter Substanz, sagt er in Ep. 4, verstehe er das quod per se et in se concipitur (ähnlich in Ep. 2: per attributum intelligam omne id quod concipitur per se et in se) . . . per modificationem autem . . . id, quod in alio est et per id, in quo est, concipitur.

Berücksichtigen wir nun die gesamten Auseinandersetzungen im § 17, so kommen wir zu dem wichtigen Resultat: auch die Begründung der Einheit aller Attribute, der Beweis dessen, daß sie nicht verschiedene, sondern nur ein einziges Wesen ausmachen, wird ohne die Behauptung, sie seien verschiedene Substanzen, sowie ohne diejenige, daß es nur eine einzige Substanz gibt, ausgeführt. Indem Sp. hier das Existential eben der Substanz begrenzen will, um nicht die Gott-Natur in eine Vielheit von verschiedenen Wesen auflösen zu lassen, zeigt er noch einmal deutlichst, daß nicht Gott selbst, sondern die einzelnen Attribute hier unter Substanz verstanden werden sollen.

Und wir sehen überhaupt, daß der Substanzbegriff im Tr. eine wesentlich andere Rolle als in der Ethik spielt. In dieser ist der Substanzbegriff unmittelbar mit dem Begriffe Gottes, im Tr. aber mit demjenigen des Attributs Gottes am engsten verschmolzen; dort wird die Lehre von der Substanz dazu benützt, um direkt Gottes Beschaffenheit (seine Aseität, Unendlichkeit, Einzigkeit, Unteilbarkeit usw.) festzustellen, hier aber dient sie ausschließlich, um zu erklären, was Gottes Attribute sind. Dagegen die in der Ethik so scharf hervortretende Leugnung dessen, daß die Attribute Substanzen seien, die Behauptung, daß es nur eine einzige Substanz gebe, die Identifikation von Gott und Substanz, haben wir hier nicht vorhanden gefunden.

Zunächst darf der Umstand, daß Gott im Tr. nicht als Substanz definiert wird, gewiß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden. Auch soll hier die Sache sich keineswegs so verhalten, daß die Subsumption des Begriffes Gottes unter den der Substanz ein eigentümliches Ergebnis der Philosophie Sp.s wäre, zu welchem Ergebnis er in seiner früheren Schrift noch nicht gelangt wäre, oder zu welchem er erst noch zu gelangen hätte; sondern wohl so, daß er gleich von Anbeginne an wählen konnte, den Begriff Gottes unter den der Substanz zu subsummieren oder auch nicht. Es ist ja geradezu bezeichnend, daß diese Subsumtion (die übrigens noch von Aristoteles stammt) eine besonders übliche bei denjenigen Philosophen wurde, welche den größten Einfluß auf Sp. als Metaphysiker ausgeübt hatten. Wir finden sie bei allen Vertretern der jüngeren Scholastik vorhanden (die meisten von ihnen — so z. B. Heereboord, Burgersdijk, Martini, Scheibler, Timpler — adoptieren in der pars specialis der Metaphysik, welche von den besonderen Arten des Seienden zu handeln hatte, die Einteilung des Seienden in Substanz und Akzidenz, dann der Substanzen in kreatürliche — geistige und körperliche — und eine unendliche geistige Substanz — Gott; an diese Einteilung hält sich Descartes in Pr. 1 54, wie auch Sp. selbst im zweiten Teile der Cogitata). Und es ist ja schon hinlänglich — ja zu viel — Gewicht darauf gelegt worden, daß Gott bei Descartes nicht nur als Substanz definiert, sondern auch als die Substanz κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird.[28])

---

[28]) Daß in der Behauptung Descartes' — Gott sei vorzugsweise Substanz zu nennen, wir keineswegs — wie man dies öfters meint — bereits den Keim des Spinozismus zu erblicken haben, wird auch dadurch bestätigt, daß die vorzügliche Substanzialität Gottes auch von manchen der Schulphilosophen hervorgehoben wurde. So sagt Suarez, disp. 33 S. 1: in Deo perfectissima ratio substantiae reperitur, quia maxime est in se et per se, etiamsi accidentibus non substat; Martini Exerc. met. p. 477: Deum substantiam esse negare non possumus: quia est ens per se subsistens. Quod itaque maxime per se subsistit, illud quoque maxime substantia est. Atqui Deus maxime per se subsistit, quippe quia a nullo dependet, sed a semetpso, in semetipso, et per nihil aliud quam per semetipsum est quicquid est. Ergo maxime est substantia. Ja diese Konsequenz erscheint sogar als unumgänglich, wenn man nur nicht mit Augustinus und Thomas von Aquino die Subsumtion Gottes unter den Begriff von Substanz ablehnen will.

Wir können demnach schließen: wenn Sp. im Tr. — im auffallenden Gegensatz zu dem Verfahren im späteren Werke — Gott nicht als eine Substanz definiert, so muß er dies absichtlich und nicht ohne guten Grund getan haben. Der Grund aber ist klar genug. Gott ist für Sp. nicht eine Substanz neben und außer andern Substanzen; die Substanzen, die in der Natur sind, will er ja in Gott selbst, als seine Attribute, hineinlegen. Er muß deshalb — um nicht in eine völlige terminologische Verwirrung zu geraten — entweder diesen letzten die Substanzbenennung aufgeben und nur Gott als Substanz definieren — wie er dies später tut — oder die besonderen Seinssphären, die Attribute Gottes als Substanzen bezeichnend, das Seiende schlechthin — Gott schon nicht eine Substanz benennen: „Wenn ich sage", erklärt einmal Sp. (Ep. 27), „unter Substanz verstehe ich das, was bloß aus einem Attribute besteht, so wird dies eine gute Definition sein; wenn nur später diejenigen Wesen, welche aus mehreren Attributen bestehen, mit einem von Substanz verschiedenen Namen bezeichnet werden." Und dieser Forderung bleibt er im Tr. (von den Dialogen abgesehen) ebenso treu, wie der umgekehrten in der Ethik. Wie dort die Benennung Substanz in der Regel nur auf Gott und nicht auf die einzelnen Attribute angewendet wird, so hier auf die Attribute, aber nicht auf Gott.

Im Hinblick auf einen so verschiedenen Gebrauch des Substanzbegriffs im Tr. und in der Ethik, ist es natürlich zu erwarten, daß die metaphysische Lehre in den beiden Schriften (obwohl — es sei gleich betont — hier und dort im Grunde dieselbe bleibend) eine verschiedene Färbung erhalten muß. Als geeigneter erweist sich zunächst das Verfahren im Tr. gegenüber demjenigen, welches Sp. später adoptiert, in der Beziehung, daß es unzweideutiger als dieses letzte den wahren Sinn seiner Attributenlehre hervortreten läßt. Denn der Substanzbegriff stellt sich hier nicht, wie in der Ethik, zwischen die Begriffe „Gott" und „Attribute", sondern dient eben dazu, um deren unmittelbare Verknüpfung richtiger erkennen zu lassen. Die hier behauptete Identität des Verhältnisses von Gott zu seinen Attributen mit dem Verhältnis der Natur zu den Substanzen, aus denen sie besteht, zwingt vor allem das funda-

mentale und oft begangene Mißverständnis zu vermeiden, daß nach der Konzeption Sp.s Gott noch etwas außerhalb oder über den gesamten Attributen Bestehendes wäre: Daß jedes Attribut überhaupt eine Substanz genannt werden kann, soll ja zeigen, daß es, für sich betrachtet, eine abgeschlossene Art von Seiendem ausdrückt, daß es unmittelbar auf ein Substantielles im Seienden — in Gott oder in der Natur — hinweist. Die Attribute sollen demnach nicht als einer unbestimmbaren, wesenindifferenten göttlichen Substanz anhängend verstanden werden (wofür die Darstellung im späteren Werke Anlaß geben könnte oder vielmehr öfters gegeben hat), sondern so, daß sie direkt und vollständig das Substantielle in Gott ausdrücken, alle insgesamt sein Wesen erschöpfen und ohne Rest die Frage — was er ist — beantworten.[29]) Eine viel engere,

[29]) Weder bei Sp. noch bei Descartes ist der Begriff der Substanz mit demjenigen gleichzusetzen, welcher eigentlich nur seit Locke der herrschende geworden ist: mit dem Begriffe einer unerkennbaren, an sich abgesondert bestehenden Stütze von erkennbaren Eigenschaften. Die Substanz, nach Descartes' Auffassung, ist keine unbegreifbare, vorzüglich „metaphysische“ Wesenheit, sondern, als denkende oder ausgedehnte Substanz genommen, eine konkrete, klar und deutlich von uns erkennbare Realität — lediglich und nichts weiter als res cogitans resp. res extensa. (Man bemerke nur, daß, wenn wir den Substanzbegriff Descartes' mit demjenigen eines unbekannten Substrats verwechseln, so erschüttern wir nichts weniger als den Boden selbst seines Dualismus: denn dann, wie dies auch von Locke eingesehen wurde, ist kein Grund mehr vorhanden, um mit Sicherheit zu behaupten, das unbekannte Substrat könne nicht eines und dasselbe für die beiden Arten von Substanzen, im besonderen — das Substrat der körperlichen Eigenschaften auch nicht derjenigen der geistigen — sein). Da es zu weit führen würde, diese Frage an dieser Stelle gründlicher zu behandeln, so begnügen wir uns, die treffliche Darstellung des cartesischen Substanzbegriffes, welche noch vor Thomas Reid angegeben wurde, hier anzuführen. It was, sagt Reid (Works ed. 1863, I p. 273), probably owing to an aversion to admit anything into philosophy, of which we have not a clear and distinct conception, that Des Cartes was led to deny that there is any substance of matter distinct from those qualities of it which we perceive. But as we must ascribe extension to space as well as to matter, he found himself under a necessity of holding that space and matter are the same thing, and differ only in our way of conceivihy them; so that wherever there is space there is matter, and no void left in the universe . . . . Des Cartes could not relisch the obscure something, which is supposed to be the subject or substratum of those qualities; and therefore maintained that extension is the very essence of matter . . . . It was probably owing to the same cause

als in der Attributenlehre der Theologen, soll demnach bei Sp. die Verbindung der Attribute mit dem Wesen Gottes sein. Dies hebt er auch selbst hervor, indem er zum Schluß des zweiten Kapitels das Verhältnis seiner Attributenlehre zu der üblichen schildert. „Nachdem wir bisher davon gesprochen haben, was Gott ist", sagt nämlich Sp., „werden wir von seinen Attributen aber nur mit einem Worte sagen, daß diejenigen, welche uns bekannt sind, nur in zweien bestehen, nämlich Denken und Ausdehnung; denn hier sprechen wir allein von solchen Attributen, die man eigentliche Attribute Gottes nennen kann, durch welche wir ihn in sich selbst und nicht als außer sich selbst wirkend erkennen. Alles sodann, was die Menschen außer diesen zwei Attributen Gott noch mehr zuschreiben, das wird (wenn es ihm überhaupt zukommt) entweder eine auswendige Benennung [denominatio externa oder extrinseca] sein müssen, wie, daß er durch sich selbst besteht, einig, ewig, unveränderlich ist usw., oder, sage ich, in Hinsicht seiner Wirkungen [gesagt sein], wie, daß er eine Ursache, eine Vorherbestimmer und Regierer aller Dinge ist: was alles Propria Gottes sind, ohne daß sie jedoch zu erkennen geben, was er ist."[30]) Oder, wie Sp. an einer anderen Stelle über diese Propria, gemeiniglich Attribute Gottes genannt, sich äußert: „Gott würde wohl ohne diese (Propria) kein Gott sein, aber auch durch diese ist noch kein Gott, denn sie geben nichts Substantielles, wodurch Gott allein besteht, zu erkennen."

---

that Des Cartes says the essence of the soul to consist in thought. He would not allow it to be an unknown something that has the power of thinking; it cannot, therefore, be without thought.

[30]) Der Ausdruck denominatio extrinseca ist hier, freilich nicht korrekt, gebraucht. Denn allein die zweite der hier von Sp. unterschiedenen Arten von Gottes proprietates hätte er mit der Scholastik als denominationes extrinsecas zu bezeichnen (vgl. z. B. Suarez Disp. 30, S. 5, Heereboord Pnum. p. 143). Mit Unrecht jedoch wollte Sigwart (K. Tr. S. 24), sich auf Eth. II def. 4 gründend, schließen — Sp. könnte eine denominatio extrinseca überhaupt schon nicht eine proprietas nennen. Da in jener Stelle der Ethik proprietas nicht mit denominatio intrinseca, wie Sigwart annimmt, sondern mit denominatio schlechtweg synonymisch gebraucht wird. (Saisset übersetzt daher die entsprechende explicatio richtig: je dis intrinsèque, afin de mettre à part la proprieté ou denomination extrinsèque d'une idée.)

Wenn also das Verfahren im Tr. — die Anwendung der Substanzbenennung auf die einzelnen Attribute Gottes — in einer Beziehung vortrefflicher als dasjenige in der Ethik ist, so kann es sich doch nicht als unbedingt gutes erweisen, da sonst Sp. keinen Grund gehabt hätte, es später gegen ein anderes zu vertauschen.

Dieser Grund ist nun folgender. Die Bezeichnung jedes Attributes als einer besondern Substanz, infolgedessen die Setzung einer Vielheit von Substanzen, muß nämlich das monistische Moment der Lehre Sp.s verschleiern, also gerade dasjenige Moment, welches in der Ethik so beharrlich im Vordergrund bleibt. Formal betrachtet ist die Behauptung, zu welcher hier Sp. gezwungen ist, nämlich, daß Gott aus vielen Substanzen besteht, eine gar ungeheure Neuerung, die sicherlich den größten Widerspruch hervorrufen müßte. Denn sie scheint nichts weniger als das Dogma von Gottes Einheit und Einfachheit zu verletzen, erweckt die Vorstellung, das Gott ein zusammengesetztes Etwas sei. Darum sehen wir ja im Tr. (auch von dem ersten Dialoge abgesehen) schon die Tendenz zum späteren Verfahren sich äußern, einen gewissen Widerwillen sich manchmal zeigen, mit welchem Sp. die Attribute Gottes Substanzen benennt: „die Attribute oder wie andere sie nennen, Substanzen" drückt er sich z. B. in I, c. 7, 7 aus; „die Attribute, welche nach unserem eigenen Zugeständisse Substanz sind" in II, Vorrede, 4; im weiteren Verlaufe des Tr.s (freilich in den Zusätzen nicht) pflegt er überhaupt von Attributen und nicht von Substanzen zu reden. Und dies wohl mit Recht. Denn bloß als ein Hilfs- und Vermittelungsbegriff fungiert eigentlich der Substanzbegriff im Tr. Nachdem mit seiner Hilfe die Beschaffenheit der Natur festgestellt worden ist und dadurch die Frage, was Gott ist und was seine Attribute sind, erledigt ist, kann dieser Begriff — wie übrigens selbst der Begriff der Natur — in den Hintergrund treten, um den eigentlichen Grundbegriffen der spinozistischen Metaphysik — Gott und den Attributen — Platz zu geben.[31])

[31]) Es darf daher nicht befremden, daß — außer dem ersten Dialoge — wir Sp. noch einmal im Tr. (II c. 22, 5) behaupten sehen, daß die ganze Natur nur eine einzige Substanz ausmacht. Ein anderer Satz, welcher auch hierzu zu gehören scheint — „es können keine zwei Substanzen sein" (II c. 20, Zus.)

Man verstehe uns jedoch richtig: die Setzung einer Vielheit von Substanzen verdeckt das monistische Moment der Lehre des Spinoza, hebt aber keineswegs dasselbe auf. Denn keineswegs wollen wir behaupten, daß im Grunde, dem wirklichen Sachverhältnisse nach, die Lehre des Tr.s nicht eine ebenso monistische wie diejenige der Ethik ist. Denn nicht in der Behauptung, daß es bloß eine einzige Substanz gibt, soll überhaupt unseres Erachtens das Hauptmoment des spinozischen Monismus stecken, sondern in der Auffassung des vollkommenen, aus unendlichen Attributen bestehenden Wesens. In diesem Wesen, lehrt Sp. ebenso im Tr. wie in der Ethik, sollen nicht nur die beiden uns bekannten Attribute, die zwei so durchaus verschiedenen Seinsarten wie das Denkende und das Ausgedehnte, sondern unzählige in Eins vereinigt werden. Die psychophysische Dualität wird somit nur als ein besonderer Fall derjenigen unendlichen Pluralität, welche im Schoße des schlechthin Seienden statt haben muß, gesetzt, in dieser unendlichen Pluralität gelöst, durch diese überwunden und in Monismus verwandelt.

In der Lehre also von den zahllosen Attributen finden wir die Grundsäule des Monismus Sp.s (und in der Tat wird diese Lehre von ihm stets hervorgehoben, wenn er seine Konzeption gegen dualistische Einwände verteidigt; so im ersten Beweise des § 17; so auch in der Ethik I Prop. 10, schol.). Es wird darum nicht überflüssig sein, hier die philosophiegeschichtliche Stellung dieser Lehre noch näher zu präzisieren. Auch in diesem Falle ist es Descartes, welcher den Boden für Sp. vorbereitet hat. Während nämlich in der Scholastik das Körperliche und das Geistige als zwei direkte, die Möglichkeit erschöpfende Gegensätze angesehen wurden, das eine von ihnen — das Geistige — sogar allein durch Negation des anderen — bloß als ein immaterielles oder unkörperliches Etwas — definiert wurde[32]) (worüber auch bekanntlich die Cartesianer öfter gespottet haben), wird in der Philo-

ist dagegen sicher verdorben. Es ist aus dem Contexte leicht ersichtlich, daß es besagen sollte: „es können keine zwei gleichen Substanzen sein".

[32]) So z. B. Suarez disp. 20 S. 2: omnis creatura vel est materialis, vel spiritualis . . . . Patet consequentia, quia illa duo membra quae includunt immediatem et contradictoriam oppositionem, complectuntur omnes creaturas possibiles.

sophie Descartes' jede der beiden Substanzarten positiv bestimmt, jede, als eine in sich zureichende, durch sich selbst ohne die andere klar und deutlich begreifbare erklärt und somit in bezug auf die andere nicht als eine gegensätzliche, sondern lediglich verschiedene aufgestellt (die beiden wesenskonstituierenden Attribute der Substanzen sind non opposita sed distincta, wie Descartes in Nota in progr. quodd. nach Regius behauptet). Wenn es nun so ist, so bleibt es keine Notwendigkeit mehr, daß die beiden von uns erkennbaren Substanzarten auch die einzig möglichen sein sollten. Wenn das Denkende und das Ausgedehnte lediglich als verschiedene und nicht als zwei Gegensätze angesehen werden, so ist dann doch wenigstens die Vermutung berechtigt, daß es noch andere dergleichen verschiedene Seinsarten gebe. Und obwohl nicht Descartes selbst, so war es doch nicht Sp. allein, welcher diese Folgerung eingesehen hatte. So finden wir zunächst bei Malebranche die Vermutung, daß es außer den denkenden und ausgedehnten Substanzen noch andere geben könne, ausgesprochen: Les hommes, sagt er in Rech. del la vérité III, p. 2, ch. 9, n'ont point d'autres idées de substance que celle de l'esprit et du corps, c'est-à-dire d'une substance qui pense et d'une substance étendue. Et de là il prétendent avoir droit de conclure que tout ce qui existe est corps ou esprit .... Cependant je crois qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a; puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons pour nous les cacher .... Car, quoi qu'ils suffisent pour expliquer la nature, et par conséquent que l'on puisse conclure, sans crainte de se tromper, que les choses naturelles dont nous avons quelque connaissance dependent de l'étendue et de la pensée, cependant il se peut absolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée et dont nous ne voyons aucuns effet. Noch entschiedener äußert sich in diesem Sinne Fénélon: J'ai l'idée de deux espèces de l'être: je conçois l'être pensant et l'être étendu .... Outre ces deux espèces de l'être, Dieu peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'être qui sont en lui, en remontant jusq'à l'infini. Toutes ces espèces d'être

sont en lui comme dans leur source . . . . Dieu est donc veritablement en lui, même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres creatures possibles, dont je n'ai point d'idée distincte (Oeuvres. Ed. 1843. T. I p. 74). Die Affinität dieser Betrachtungen mit der spinozistischen Lehre von den zahllosen Attributen wird vielleicht noch ersichtlicher, wenn wir damit die folgende Ausführung im Tr. vergleichen: „Nach vorangehendem Nachdenken über die Natur", lesen wir in I, c. 1, Zus. 3, „haben wir bis jetzt in derselben nicht mehr finden können als allein zwei Attribute, die diesem allervollkommensten Wesen zugehören. Und diese geben uns kein Genügen, wodurch wir uns selbst befriedigen könnten, daß diese nämlich alle sein sollten, aus welchen dieses vollkommene Wesen bestände; im Gegenteil finden wir in uns etwas, was uns offenbar nicht allein noch mehrere, sondern auch unendliche vollkommene Attribute ankündigt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sein müssen, ehe es vollkommen genannt werden kann. Und woher ist diese Idee von Vollkommenheit? Diese kann doch als das, was sie ist, nicht von diesen hervorkommen; denn zwei gibt nur zwei und nicht unendliche . . . von mir sicherlich nicht, oder ich müßte auch selbst geben können, was ich nicht habe. Von woher dann anders, als von den unendlichen Attributen selbst, die uns sagen, daß sie sind, ohne uns jedoch auch zu sagen, was sie sind; denn von zweien nur wissen wir, was sie sind."

Von dieser jedoch im allgemeinen so unterschätzten Lehre abgesehen, finden wir dann am deutlichsten das monistische Moment des Spinozismus in der Lösung des psychophysischen Problems ausgeprägt. Denn, wie bereits oben gezeigt wurde, als direkte Folgerung dessen, daß alle Seinsarten (Substanzen oder Attribute) nur auf ein einziges Wesen — Gott oder die Natur — hier bezogen werden, erweist sich jene merkwürdige Lösung. In Gott, lehrt der Tr., weil ihm nebst anderen Attributen auch das Attribut des Denkens zugehört, muß jedem Vorkommnisse, in jedem seiner Attribute ein Vorkommnis im Denken entsprechen; also jeder

Modifikation im Attribute der Ausdehnung die Idee dieser Modifikation im Attribute des Denkens. Und ebenso wie der menschliche Körper — in Zusammenwirkung mit den andern Körpern verstanden — nur ein begrenzter Modus (oder Zusammenstellung von solchen) der unendlichen Ausdehnung ist, ist die menschliche Seele nur begrenzte Idee des Körpers und dessen Veränderungen im göttlichen Denken. So weit auf der Bahn der Lehre vom psychophysischen Parallelismus ist Sp. schon im Tr. vorgedrungen; ist aber andererseits hier noch bei der damit eigentlich unvereinbaren Annahme von einer psychophysischen Aufeinanderwirkung stehen geblieben. Daraus und nur daraus — das Gott ein denkendes Wesen ist, daß er demnach die Idee seiner selbst, d. h. die Idee von allem, hat, erklärt sich, daß mit dem Körper eine Seele verbunden ist, eine Seele, welche dessen und des Körpers Veränderungen gewahr wird; dazu noch eine wahre Einwirkung des Körpes auf die Seele, einen influxus physicus anzunehmen, scheint doch zumindest überflüssig. Den konsequenten (jedoch vielleicht nicht naheliegenden) Schritt, die Möglichkeit einer solchen Einwirkung gar zu leugnen, macht indessen der Tr. nicht. Mit einer gewissen Überraschung sieht hier der Leser eine Anzahl solcher Sätze von Sp. verkündigt, welche in der Ethik ausdrücklich beseitigt sind: daß die Attribute aufeinander wirkend und voneinander leidend sind (II, c. 19, 11), das die Perzeption des Körperlichen durch eine wirkliche Einwirkung des Leibes — und durch ihn den übrigen Körper — auf die Seele entsteht (ib. 13ff.), daß das Erkennen ein reines Leiden ist, d. h. daß „die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint", wodurch hier die Übereinstimmung der Idee mit ihrem Gegenstand erklärt werden soll (II, c. 15, 4ff.; c. 16, 5), daß endlich wiederum die Seele auf den Körper wirkt, wenn auch nur so, daß sie nicht eine neue Bewegung im Körper hervorbringen, sondern bloß die Richtung der sich im menschlichen Körper bewegenden Lebensgeister verändern kann (II, c. 19, 9ff.).[33])

[33]) Bekanntlich wurde seit Leibniz diese Theorie — die Seele könne nur die Richtung der Bewegung im Körper verändern, nicht eine neue Bewegung erzeugen — als eine spezifisch cartesianische angesehen. Von Descartes selbst

Indessen ist der Umstand, daß der Tr. in diesem Punkte so entschieden von der Ethik abweicht, gewiß nicht von minderem Belang für die Beurteilung des gesamten Systems. Zunächst ist daraus ersichtlich: daß die Ausarbeitung seiner metaphysischen Prinzipien bei Sp. der streng parallelistischen, die Möglichkeit eines influxus physici ausschließenden Lösung des psychophysischen Problems vorangeht, daß diese nicht als Wurzel, sondern eher als Frucht seiner Lehre anzusehen ist; und daß, überhaupt im Gegensatz zu der Lehre von den zahllosen Attributen, derjenigen von der Unmöglichkeit einer Zusammenwirkung zwischen Denkendem und Ausgedehntem im allgemeinen eine zu große Bedeutung beigelegt wurde. Denn wenn man nur nicht annehmen will, Sp. habe seine metaphysische Konzeption später im Grunde verändert, so ist man anzuerkennen genötigt, daß durch den Umstand, daß in der früheren Schrift die Möglichkeit einer Aufeinanderwirkung zwischen den beiden Attributen noch festgehalten ist, alle diejenigen Fassungen des Spinozismus in der Wurzel erschüttert werden, welche eben in der Behauptung der Unmöglichkeit einer solchen Aufeinanderwirkung die unentbehrliche Bedingung desselben, diejenige Voraussetzung, mit welcher der Spinozismus steht und fällt, zu erblicken pflegten. Nicht nur die vollkommen idealistische Fassung Erdmanns, sondern auch die mildere Trendelenburgs, nach der die Attribute nur verschiedene Definitionen einer und derselben Sache, dasselbe Ding, nur in verschiedenen Beziehungen gefaßt, sein sollen, muß sich danach als eine unhaltbare erweisen. Denn was

---

wurde sie jedoch nirgends ausdrücklich ausgesprochen. Als Stammvater dieser philosophiegeschichtlich so wichtigen Theorie muß daher nicht Descartes, sondern Regius gelten. Dieser sagt nämlich in seiner Fundamenta physices ed 1646 p. 298: hinc etiam patet, in motu voluntario, uti etiam in spontaneo, nullam novum excitari motum, sed tantum novam spiritum, vehementius a subtili materia motorum, in hanc vel illam partem fieri determinationem; indeque partium motum sequi dum spiritus motus suum, vel ejus partem, membris movendi tribuunt. Mens quamvis non habeat vim corpus de loco in loco movendi; habet tamen per se vim spiritus motus in hanc vel illam partem determinandi.

Es scheint, daß Sp. eben diese Theorie im Sinne hatte, wenn er seine berühmte Proposition — Eth. III pr. 2 — formulierte: nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est aliud) determinare potest.

könnte bei einer derartigen Auffassung die Aufeinanderwirkung der Attribute nur bedeuten? Dagegen, wenn die Attribute als auseinanderliegende, sich selbst zureichende, ein jedes als ein zur Substantialisierung fähiges angesehen werden sollen, wie dies oben dargetan wurde, so wird diese Aufeinanderwirkung, wenn auch nicht, wie gesagt, notwendig, so doch wohl vollständig begreifbar. In dieser so befremdend klingenden Lehre von der Aufeinanderwirkung der Attribute finden wir deswegen einen entscheidenden Beleg für die Richtigkeit der angegeben Interpretation der Attributenlehre im Tr. Daß jedoch diese Interpretation auch für die übrigen Schriften Sp.s geltend bleibt, daß die hier geschilderte Attributenlehre als lediglich diejenige Sp.s — und nicht des Tr.s allein — zu betrachten ist, dies kann selbstverständlich mit voller Sicherheit nur aus der weiteren Analyse festgestellt werden.

Wir resümieren.

Als eine Gotteslehre erweist sich die metaphysische Lehre des Traktates. Sie soll uns zunächst nachweisen, daß es eben der Vollkommenheit des unendlichen und vollkommenen Wesens widerspräche, neben ihm noch eine Welt des endlichen und unvollkommenen anzunehmen. Es gibt, nach dieser Lehre, nur ein Seiendes, Natur und Gott ist eins; die in ihrer Gattung unendlich vollkommenen Substanzen, welche in der Natur sind, sollen Attribute, Grundvollkommenheiten des höchsten Wesen sein; die begrenzten Dinge aber — die Substanzen nach der früheren Terminologie — bloße Modi jener unbegrenzten Substanzen — Gottes Attributen — bilden. Nichts soll es demnach außer Gott geben; nichts kann außer ihm geschehen noch begriffen werden. Er ist im strengsten Sinne der Urgrund von allem Seienden wie von allem Erkennbaren. Wenn wir Gott nicht kennen sollten, „wenn die oberste Gattung, welche Ursache der Erkenntnis aller anderen Dinge ist, nicht erkannt wird“, wie Sp., gegen die agnostizistischen Tendenzen in der herrschenden Theologie polemisierend, sagt, „um soviel weniger können dann die anderen Dinge, die durch diese Gattung erklärt werden, begriffen und erkannt werden“ (I, c. 7, 9). Gott ist, laut der Lehre Sp.s, von uns adäquat erkennbar. In dieser Behauptung aber äußert sich besonders handgreiflich, daß

die spinozische Gottesauffassung im entscheidendsten Gegensatze mit derjenigen, welche man als die platonisch-mystische bezeichnen könnte, steht. Nichts weniger ist Sp.s Gott als der für unseren Verstand unbegreifbare ἕν, das jeder Bestimmung entbehrende Absolute, eine inhaltlose Abstraktion, eine — wie man behauptet hatte — „bloße Hypostasierung der logischen Kategorie der Substantialität". Er ist der aristotelisch-scholastische ens perfectissimum seu realissimum, dessen Vollkommenheit in dem durchaus mangelfreiem Inhaltsreichtume bestehen soll; aber in dieser Hinsicht so kühn und unerschütterlich konsequent durchgeführt, wie es wohl niemand vor Sp. getan.[34])

---

[34]) Zur Rechtfertigung der Ansicht, nach welcher Sp.s Gott ein absolut unbestimmbares Wesen sein soll, wird gemeiniglich auf die epp. 41 und 50 angewiesen, wo Sp. einerseits Gott als ein ens absolute indeterminatum bezeichnet und andererseits den berühmten Aphorismus — determinatio negatio est — ausspricht. Wie schwer jedoch dieses mit den übrigen Prinzipien der spinozischen Metaphysik zu versöhnen wäre, hat bereits K. Fischer eingesehen. Er sagt: „wir stehen daher vor einem Dilemma: wird das Wesen Gottes durch Attribute bestimmt, so ist es kein „ens absolute indeterminatum"; ist er attributlos, so folgt aus ihm keine bestimmte Ordnung der Dinge . . . . entweder kein — „Deus = ens absolute indeterminatum" oder kein „Deus sive natura" (Gesch. d. Ph. 4. Aufl. II S. 359). Indessen ist der Ausweg aus diesem so entsetzlichen Dilemma merkwürdig einfach; man muß nur beachten, daß in den erwähnten Stellen die Ausdrücke determinatio, indeterminatum nicht „Bestimmung" resp. „unbestimmbar" bedeuten sollen, sondern in ihrem ursprünglichen Sinne von „Begrenzung" resp. „unbegrenzt" von Sp. gebraucht werden bepaaldheit und onbepaald hat es ohne Zweifel im holländischen Urtexte der Briefe gestanden); daß infolgedessen Sp. hier keineswegs behaupten will, Gott sei ein absolut unbestimmbares Wesen, sondern einzig und allein, daß er ein absolut unbegrenztss Wesen ist. Wie denn andererseits auch nicht, daß jede Bestimmung eine Negation ist (man hat nur Eth. I pr. 10, scholium und den Beweis im Eth. I pr. 16 zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine derartige Auffassung keineswegs im Systeme Sp.s Platz finden dürfte), sondern lediglich, daß jede Begrenzung eine Negation sein soll (limitatio est negatio ulterioris perfectionis, wie Descartes in Resp. primae denselben Gedanken ausspricht).

Übrigens erweist sich die Übersetzung von ens absolute indeterminatum durch — „absolut unbestimmbares (statt — unbegrenztes) Wesen auf anderem Wege als unhaltbar. Man beachte nur die folgenden Zitate aus ep. 41, so wie sie in der Tat von K. Fischer wiedergegeben ist: „wenn nämlich die Natur Gottes nicht in dieser oder jener Art des Seins besteht, sondern in einem Wesen, welches vollkommen unbestimmt [indeterminatum] ist, so fordert auch seine

Noch zwei für die Erkenntnis der spinozischen Metaphysik wichtigen Bestandteile liefert uns der Tr.: den ersten Dialog und den ersten Anhang. Zunächst werden wir zur Besprechung des Anhangs übergehen, da dieser, indem er zum Gegenstand dieselben vier Propositionen, welche wir bereits aus dem zweiten Kapitel kennen, hat, uns zur Bestätigung des voran Ausgeführten dienen wird.

Wie es bereits früher dargetan worden ist, sind die Beweise der betreffenden Propositionen im zweiten Kapitel von einem, den eigenen Ansichten Sp.s fremden, vielmehr dem Cartesianismus und der herrschenden Theologie eigenem Standpunkte ausgeführt. Auch werden dort diese Propositionen nicht positiv, sondern eher polemisch und allerdings bloß apagogisch begründet. Im ersten Anhange dagegen sehen wir Sp. dieselben eben positiv zu begründen versuchen, von solchen Voraussetzungen — Axiomen — ausgehend, welche schon schlechterdings als seine eigenen zu betrachten sind.

Von den sieben (oder sechs, da das letzte sich als überflüssig erweist) Axiomen, welche hier Sp. den Propositionen vorausschickt, sind besonders das zweite und das dritte bemerkenswert. Das zweite lautet: „Die Dinge, welche verschieden sind, werden entweder realiter oder modaliter unterschieden." Dies sind zwei Glieder derjenigen Einteilung der distinctionis rerum, welche auch bei Descartes zu finden ist; nur die distinctio rationis läßt hier Sp. aus, indem er von der wirklichen Verschiedenheit der Dinge, nicht von der bloß im Verstande existierenden, sprechen will.[35])

---

Natur sämtliche Prädikate, welche das Sein (To esse) vollkommen ausdrücken, weil sonst diese Natur beschränkt [determinata; weshalb auch nicht hier bestimmt?] und mangelhaft wäre". Warum denn daraus daß das Wesen Gottes vollkommen unbestimmt ist, folgen soll, daß seine Natur sämtliche Prädikate (d. h. doch — Bestimmungen) fordert — ist geradezu ein Rätsel. Doch wohl nicht Spinozas.

[35]) In der Einteilung der distinctiones, welche er in Pr. I 60 u. ff. angibt, folgt Descartes selbst Suarez (vgl. Disp. 7 S. 1) und der jüngeren Scholastik. Zur Definition der betreffenden distinctiones vgl. z. B. Martini Exerc. met. I p. 409 ff.: distinctio realis est inter duas res distinctas, quarum una non est alia . . . Distinctio modalis est distinctio rerum per suas essentiales modos . . . Distinctio rationis est, quae fit sola consideratione et conceptu mentis.

Indessen nimmt er diese distinctiones in einer wesentlich anderen Bedeutung als Descartes. Ein modaler Unterschied soll nach Descartes zwischen dem Modus einer Substanz und dieser selbst bestehen oder auch zwischen verschiedenen Modi einer und derselben Substanz; ein realer Unterschied zwischen zweien oder mehreren Substanzen überhaupt — zwei denkenden oder ausgedehnten ebensogut wie zwischen einer denkenden und einer ausgedehnten. Auch ferner den Unterschied zwischen zweien Modi, welche zwei verschiedenen Substanzen angehören, sowie den zwischen dem Modus und der Substanz, deren Modus dieser nicht ist, rechnet Descartes hierzu. Anders im Anhange. „Die Dinge, welche realiter verschieden sind“ besagt das dritte Axiom, „haben entweder verschiedene Attribute, wie Denken und Ausdehnung, oder werden verschiedenen Attributen zugeschrieben, wie das Verstehen und die Bewegung, von denen das erste dem Denken, das andere der Ausdehnung zugehört.“

Hiermit wird also die Annahme des Descartes eines realen Unterschieds zwischen Dingen, welche einem und demselben Attribut zugehören, z. B. zwischen zwei denkenden resp. ausgedehnten Substanzen, ausgeschlossen; solche „Substanzen“ wären nach diesem Axiom offenbar bloß modaliter zu unterscheiden. Damit aber, wie es leicht zu bemerken ist, ist schon die Grundlage derjenigen Substanzlehre, welche Sp. hier zu begründen hat, bereits erworben;[36])

---

[36]) Es ist indessen klar, daß Sp. hier nichts anderes tut, als daß er nur konsequent die cartesianische Lehre entwickelt. Das Kennzeichen nämlich eines realen Unterschiedes zwischen zwei Dingen überhaupt setzte Descartes darein, daß wir das eine ohne das andere klar und deutlich begreifen können. Bewiesen hat er indessen allein, daß dieses Kennzeichen in bezug auf das Verhältnis zwischen einer denkenden und einer ausgedehnten Sache stattfindet; dagegen — daß zwei denkende resp. ausgedehnte Substanzen die eine ohne die andere klar und deutlich begriffen werden — dies hat er ohne jede weitere Erörterung, einfach der üblichen Auffassung sich anpassend, angenommen. Denn soviel ist allerdings klar: daß, seiner Lehre gemäß, der Unterschied zwischen den Substanzen einer und derselben Gattung, oder auch — ihrer Modi keineswegs mit dem Unterschied zwischen der denkenden und der körperlichen Substanzen gleichgesetzt werden könnte Besonders in bezug auf die körperlichen Substanzen ist Descartes zu der Ansicht gekommen, welche übrigens nicht allein Sp. im Tr., sondern auch Geulincx vertritt: daß sie

es bleibt ihm noch bloß darzutun, daß es keine solchen Substanzen geben könne, die allein modaliter verschieden sind, um gänzlich die übliche Substanzauffassung zu überwinden.

„Keiner Substanz, die existiert," lautet nun die erste Proposition, „kann ein und dasselbe Attribut zugeschrieben werden, welches einer andern Substanz zugeschrieben wird; oder (was dasselbe ist) in der Natur können keine zwei Substanzen sein, es sei denn, daß sie realiter unterschieden werden." Denn die Substanzen, wenn sie zwei sind, sind verschieden; also müssen sie entweder modaliter oder realiter unterschieden werden. Nicht modaliter (d. h. durch ihre Modi), denn dies würde gegen das erste Axiom streiten, daß „die Substanz vermöge ihrer Natur eher ist als ihre Modifikationen". Deshalb werden sie realiter unterschieden. Ob sie nun demnach — laut dem dritten Axiom — verschiedene Attribute haben oder nur verschiedenen Attributen zugehören, scheint hier Sp. absichtlich nicht erledigt zu haben. Erst im Beweise der letzten Proposition wird eine Antwort darauf gegeben.

Aus der ersten Proposition und den Axiomen; „Die Dinge, welche verschiedene Attribute haben, wie ebenso die Dinge, welche verschiedenen Attributen zugehören, haben nichts voneinander in sich" und „Dasjenige, was nicht in sich etwas von einem andern Dinge hat, kann keine Ursache der Existenz eines solchen anderen Dinges sein", ergibt sich die zweite Proposition: „Die eine Substanz kann keine Ursache sein von der Existenz einer andern Substanz." [37])

Drittens wird hier bewiesen, daß „jedes Attribut oder jede Substanz durch ihre Natur unendlich und höchst vollkommen

---

bloße Modi der einzigen und unendlichen körperlichen Substanz seien. Descartes gibt ja selbst zu, daß die einzelnen Körper allein durch ihre Modi sich unterscheiden: ac deinde, lesen wir in Synopsis meditationum, at advertatur corpus, in genere sumptum, esse substantiam, ideoque nunquam etiam perire; sed corpus humanum, quatenus a reliquis differt corporibus, non nisi ex certa membrorum configuratione, aliisque ejusmodi accidentibus esse conflatum.

[37]) Offenbar geht das erste von diesen Axiomen auf Cartesius zurück; ebenso auch das zweite (vgl. Anm. 17). Den aristotelisch-scholastischen Ursprung des vorher zitierten Axioms (des ersten im Anhange) hat Freudenthal — Sp. u. Sch. S. 129 — nachgewiesen.

in seiner Gattung ist". Im Beweise dafür schließt der Anhang diejenige Annahme aus, auf der der entsprechende Beweis im zweiten Kapitel gegründet worden war, die Annahme nämlich eines Verursachtwerdens der Substanzen von Gott; indem er die Möglichkeit eines solchen als bereits durch die zweite Proposition aufgehoben ansieht: „Keine Substanz ist verursacht von einer andern (nach der zweiten Proposition)", lautet der Beweis, „und folglich, wenn sie existiert, so ist sie entweder ein Attribut Gottes, oder sie ist außer Gott eine Ursache von sich selbst gewesen. Wenn das erste, so ist sie notwendig unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung, wie denn alle Attribute Gottes solches sind. Wenn das zweite, so ist sie auch notwendig eine solche", laut dem sechsten Axiom: „Dasjenige, was eine Ursache seiner selbst ist, kann unmöglich sich selbst begrenzt haben." Was indessen von diesen beiden die Substanz sein soll, läßt Sp. auch hier unerledigt. Es bleibt ihm noch die folgende Proposition zu beweisen, um das Ziel dieser Ausführung — die Beantwortung der Frage, was eigentlich die Natur und die Substanzen, aus denen sie besteht, sind — zu erreichen: „Zum Wesen (Essenz) jeder Substanz gehört zu existieren und so sehr, daß es möglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existierte." Dies will hier zunächst aus dem Satze geschlossen werden, daß jede Substanz selbst das Subjekt ihrer Essenz ist, oder daß die Essenz einer Substanz nicht wie diejenige der Modi in einem andern Dinge (im entsprechenden Attribute) begriffen sein könne. Die wahre Essenz eines Gegenstandes, macht dazu Sp. geltend, ist etwas, das von der Idee dieses Gegenstandes realiter verschieden ist; und dieses Etwas ist entweder realiter existierend oder in einer andern Sache begriffen, welche realiter existiert. Zu dieser letzten Art gehören z. B. die Essenzen derjenigen Dinge, die, wie wir sehen, vor der Existenz des Dinges in der Ausdehnung und ihrer Bewegung und Ruhe begriffen sind (d. h. die Essenzen der einzelnen körperlichen Dinge) und die, wenn sie zur Existenz gelangen, von der Ausdehnung nicht realiter, sondern allein modaliter unterschieden werden. Doch es ist widersprechend, daß die Essenz einer Substanz auf diese Weise in einer

andern Sache begriffen sein sollte (daß mit anderen Worten die Substanzen, gleich den realiter verschiedenen Modi, nicht verschiedene Attribute haben, sondern nur verschiedenen Attributen zugehören sollten. Denn gegen die erste Proposition könnte sie dann von dieser Sache nicht realiter unterschieden werden; auch müßte sie dann — gegen die zweite Proposition — von dem Subjekte, das sie in sich befaßt, hervorgebracht werden; und endlich — gegen die dritte — würde sie dann nicht durch ihre Natur unendlich und nicht in ihrer Gattung vollkommen sein können. Deshalb also wird aus allem diesen geschlossen, weil die Essenz der Substanz „nicht in einem andern Dinge begriffen ist, so ist sie dann eine Sache, die durch sich selbst besteht".[38])

Wenn auch anders begründet, so bleiben doch alle diese Propositionen dem Wesen nach dieselben wie diejenigen, welche wir bereits aus dem zweiten Kapitel kennen: es könne keine zwei Substanzen von demselben Attribut geben; die eine Substanz kann keine Ursache der andern sein; jede ist unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung, jede ist selbst das Subjekt ihres Wesens, ihres Attributs und existiert folglich notwendig, so daß keine Substanz in dem unendlichen Verstande sein könnte, die nicht auch in der Natur existierte. Und ebenso wie im zweiten Kapitel, dienen für Sp. diese sämtlichen Sätze über die Substanz zunächst dazu, um den belangreichen Satz über die Natur (resp. Gott), welchen er hier als Corollarium (d. h. auch wie dort als Folgerung) hinzufügt, zu rechtfertigen: „Die Natur wird erkannt durch sich

---

[38]) Es ist diese Demonstration, auf die Sp. sich im zweiten Anhange § 10 beruft: „man möge achthaben auf dasjenige, was ich bereits gesagt habe, besprechend die Attribute, welche — ich sagte — nicht nach ihrer Existenz zu unterscheiden sind, denn sie selbst sind die Subjekte ihrer Wesen". Der sonderbare Ausdruck — die Attribute seien nicht nach ihrer Existenz zu unterscheiden, kann ja nur bedeuten, daß sie alle als gleichsam notwendig existierend zu betrachten sind.

Die dritte Proposition wird ebenda § 3 in folgendem Zusammenhange erwähnt: „wenn man irgend ein formales Ding setzte, dessen Wesen im vorgenannten Attribute [nämlich — des Denkens] nicht objektiv wäre, so wäre dieses nicht unendlich, noch höchst vollkommen in seiner Gattung, gegenüber dem, was bereits in der dritten Proposition bewiesen ist".

selbst und nicht durch ein anderes Ding. Sie besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes unendlich und vollkommen in seiner Gattung ist, zu deren (der Attribute?) Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben (der Natur) kein Wesen oder Sein mehr ist, und sie so genau übereinstimmt mit dem Wesen des allein herrlichen und gesegneten Gottes."

Die Natur ist also gleich Gott; die Substanzen, aus denen sie besteht, die Attribute Gottes selbst. Und obwohl im Beweise der dritten Proposition die Möglichkeit, daß die Substanz ein Attribut Gottes sei, derjenigen, daß sie Ursache ihrer selbst wäre, gegenüber gestellt worden ist, sehen wir im ganzen in Übereinstimmung mit dem, was wir bereits oben dargetan haben, daß, indem hier Sp.s Aufgabe darin besteht, eben jene erste Möglichkeit zu begründen, die besondere Substanz als zu dem notwendigen Wesen gehörende, als sein Attribut zu setzen, er sich hier gezwungen sieht, jeder dieser besonderen Substanzen einen möglichst höheren Existential zuzusprechen: Die Substanzen werden hier als durch sich selbst bestehende, als durch ihre Essenz die Existenz fordernde gefaßt. Als direkt entgegengesetzt und in gewissem Sinne ergänzend muß demnach die entsprechende Tendenz des andern genannten Bestandteils des Traktats, des ersten Dialogs, sich erweisen; denn dort handelt es sich eben um das Hervorheben der Einheit der Natur, um das Betonen, daß alle Substanzen, welche in ihr sind, nur ein einziges Wesen ausmachen sollen.

Die Frage über die Abfassungszeit der Dialoge hat bekanntlich eine große Bedeutung für die Erforschung des Tr.s und folglich für die Spinozaforschung erhalten, seitdem von Sigwart die Hypothese aufgestellt wurde, sie sollten die früheste Schrift Sp.s — noch eine gewisse Zeit vor dem Tr. selbst verfaßt — bilden. Was eigentlich Sigwart veranlaßt hatte, sich zu dieser Hypothese zu wenden, ist der Umstand, daß er sich Sp.s Verfahren im zweiten Kapitel und im ersten Anhange nicht geradezu erklären konnte; denn nach ihm soll dort „das Resultat — die Natur ist Gott — offenbar nicht mit Evidenz aus den Prämissen hervorgehen, sondern in völlig überraschender Weise hervortreten" (vgl. K. Tr. S. 19); „die Entwicklung des Kapitels", wie er noch ferner behauptet (ib.

S. 26), „stellt den Gottesbegriff voran und versucht aus ihm und dem Begriff der Substanz die Folgesätze abzuleiten; aber sie vermag das nicht durchzuführen, ohne daß sie gleichfalls den Begriff der Natur als einen selbstständigen Ausgangspunkt hereinnimmt und dadurch den Gang der Beweise verwickelt“, so daß die ganze betreffende Ausführung (welche doch den Keim des ersten Buches der Ethik bildet!) nach Sigwart einfach eine mißlungene sein soll, „ein künstlicher Versuch, den traditionellen Gottesbegriff, wie er von Cartesius überkommen war, mit dem Begriffe der Natur zu vermitteln“ (ib. S. 18). Dann aber blieb es Sigwart nur übrig, die ursprüngliche und nicht verkünstelte Darstellung der metaphysischen Fundamentalanschauungen Sp.s noch anderswo zu suchen. Diese findet er eben im ersten Dialoge, welchen er deshalb als Sp.s Erstlingswerk betrachten zu dürfen glaubt; und dessen Verfahren er demjenigen des zweiten Kapitels (also auch des ersten Anhangs) in folgender Weise gegenüberstellt: „Der Dialog argumentiert klar und konsequent von der Anschauung der wirklichen Natur als unendlicher Totalität aus, das zweite Kapitel versucht aus abstrakten Begriffen zu deduzieren, vermag aber den Begriff der Natur doch nicht zu entbehren.“

Wir haben uns nicht an die Kritik dieser Ansichten Sigwarts zu halten; da wir ihnen lediglich die Ergebnisse unserer ganzen vorangehenden Analyse gegenüberstellen können. Es sei hierzu nur prinzipiell bemerkt, daß, allgemein betrachtet, eine Erklärung, welche jemandem (und besonders — einem Spinoza) ein derart ungeschicktes, hilf-, ja bewußtloses Verfahren zuschreiben will, wie es dasjenige ist, welches Sigwart Sp. im zweiten Kapitel und ersten Anhange aufzudringen sucht, überhaupt und von vornherein als eine höchst unwahrscheinliche zu betrachten wäre.

Nun ist es nicht erstaunlich, daß die auf einem so unzulässigen Boden entstandene Hypothese über die frühere Abfassungszeit der Dialoge sich zuletzt als unhaltbare erweisen mußte. Bekanntlich sind von Freudenthal kräftige Gründe dafür angegeben worden, daß die Dialoge nicht vor dem Tr. selbst, sondern nach diesem verfaßt sein müssen. Die Dialoge, wie Freudenthal nachgewiesen hat, können nicht als ein in sich abgeschlossenes Werk angesehen

werden, sondern nur als Ergänzungen von solchen Themata, welche irgendwo bereits früher berührt werden mußten. Manches, was z. B. im ersten Dialoge als Bekanntes betrachtet und ohne jede spezielle Begründung vorausgesetzt wird, und was dennoch keineswegs für etwas wirklich Anerkanntes und einer Begründung Entbehrendes in der damaligen Philosophie gelten konnte, wie vor allem, daß Natur und Gott identisch sind (welche Behauptung auch nicht sogar als eine lediglich von G. Bruno entlehnte angesehen werden darf, wie dies auch Sigwart zugestehen mußte),[39]) dann ferner die Bedeutung und die gegenseitigen Verhältnisse der Begriffe, welche als redende Personagen im Dialoge auftreten, wie z. B. die Unterscheidung von ratio und intellectus, ferner, daß die Liebe die Schwester des intellectus ist und in ihrer Vollkommenheit von der Vollkommenheit des Gegenstandes, welchen der intellectus begreift, abhängt, der Abscheu, welchen die Ansichten der Begehrlichkeit in der Liebe hervorrufen, alles das deutet auf gewisse, bereits früher und ausführlicher vollzogene Auseinandersetzungen hin. Diese alle sind aber im Tr. zu finden (namentlich im zweiten Kapitel des ersten Teils, was die Identität von Gott und Natur, und im zweiten Teile, was die Personagen des Dialogs anlangt). Noch handgreiflicher tritt die Abhängigkeit vom Tr. im zweiten Dialoge hervor, indem dort, wie es von Freudenthal festgestellt wurde, verschiedene Stellen des Tr.s ausdrücklich zitiert sind.[40])

---

[39]) Im Gegenteil sucht Sigwart die angeblich nicht völlige Kongruenz von Gott und Natur im Tr. auf Brunos Einfluß zurückzuweisen. „Auch jene Seite der spinozistischen Lehre“, sagt er in seiner ersten hierher gehörigen Schrift (Neuentd. Pr. S. 117), „nach der aus dem Gottesbegriff die Realität alles Idealen, die Wirklichkeit alles Möglichen abgeleitet wird, nach der in der unendlichen Macht und Liebe Gottes der Grund liegt, warum das Wirkliche unendlich, der Inbegriff aller Vollkommenheit sein muß — auch diese dem rein pantheistischen Standpunkte entgegengesetzte Seite findet in Bruno ihr Vorbild.“ Wir haben aber gesehen, daß in der Stelle des Tr.s, auf die Sigwart hier anspielt — in der Ausführung des zweiten Kapitels — Sp. nicht an Bruno, sondern zunächst an Descartes sich anschließt; und zwar nur provisorisch, um eben den „rein pantheistischen Standpunkt“ zu erwerben.

[40]) So — um nur eines der von Freudenthal angegebenen Beispiele zu erwähnen — bezieht sich der Anfang des zweiten Dialogs direkt auf I c. 3 und bleibt außer der Verbindung mit demselben kaum verständlich. „Ich habe

Die spätere Abfassungszeit des zweiten Dialogs ist übrigens so augenscheinlich, daß Sigwart selbst sie in seiner späteren Schrift über den Tr. anerkannt hatte (K. Tr. S. XXXV), obwohl, wie es leicht ersichtlich ist, eine solche Anerkennung schon an sich eine starke Bresche in seine ganze Hypothese über die Bedeutung der Dialoge legt.

Wir können also als Bewiesenes voraussetzen, daß der erste Dialog nicht vor, sondern nach dem Tr. selbst verfertigt worden ist. Dies wird uns auch die nachfolgende Analyse desselben bestätigen.

In Übereinstimmung mit der Lehre des Tr.s, daß die wahre und ächte Liebe aus der letzten Art der Erkenntnis — wahre Erkenntnis oder auch intellectus (verstand) im Tr. genannt — hervorkommt (vgl. II c. 2, 2), ferner mit derjenigen, daß „diese wahre Erkenntnis nach den Gegenständen, die ihr vorkommen, verschieden ist, so daß, um so viel besser der Gegenstand ist, mit welchem sie sich

---

dich, Theophilus, sagen hören“ heißt es im Dialoge, „daß Gott eine Ursache aller Dinge ist; und dabei, daß er keine andere Ursache sein kann als eine immanente. Wenn er nun eine causa immanens aller Dinge ist, wie kannst du ihn denn eine causa remota nennen“. Dies alles finden wir in der Tat in I c. 3 ausgesprochen: zunächst, daß Gott Ursache von allem ist (§ 1); daß er eine causa immanens ist (§ 2, 2); ferner (§ 2, 8) „causa proxima der Dinge, die unendlich und unveränderlich sind und von denen wir sagen, daß sie von ihm unmittelbar geschaffen sind“ (nach I c. 9 sollen hierzu nämlich die unendliche Bewegung in der Materie und der unendliche Verstand in der denkenden Sache gehören); doch ist Gott auch „causa remota und zwar im gewissen Sinne von allen besonderen [endlichen] Dingen“. Auf das letzte bezieht sich nun die Antwort des Theophilus: „wenn ich sage, daß Gott eine causa remota ist, so ist das von mir nur in Hinsicht auf die Dinge [d. h. — nur relative, im Vergleich mit den Dingen] gesagt, welche Gott ohne andere Umstände allein durch seine Existenz unmittelbar hervorgebracht hat; aber keineswegs so, daß ich ihn absolute eine causa remota genannt hätte, was du aus meinen Worten hättest abnehmen können, denn ich habe auch gesagt, daß wir ihn im gewissen Sinne eine causa remota nennen können“.

Auch aus der Vergleichung erstens mit der Heereboord'schen Einteilung der causa efficiens, welcher Sp., wie es bekanntlich von Trendelenburg festgestellt wurde, im I. c. 3 folgt; zweitens mit Eth. I pr. 28 scholium, geht ganz klar hervor, daß die Lesart des cod. B., welcher hier dreimal eerder oorsaak (also etwa causa prior) statt verder oorsaak (causa remota) als unrichtige zu verwerfen ist.

vereinigt, um so viel besser auch diese Erkenntnis ist“ (II. c. 4, 10) (eine Betrachtung, welche in der Ethik uns nicht mehr begegnet), beginnt der Dialog mit der folgenden Anfrage der Liebe zum intellectus: „Ich sehe, Bruder, daß mein Wesen und meine Vollkommenheit ganz und gar von deiner Vollkommenheit abhängt, und da die Vollkommenheit des Gegenstandes, welche du begriffen hast, deine Vollkommenheit ist, und aus der deinigen wieder die meinige hervorgeht, so sage mir einmal, ich bitte dich, ob du ein solches Wesen begriffen hast, das aufs höchste vollkommen ist, indem es nicht durch irgend ein anderes begrenzt werden kann, und in welchem auch ich begriffen bin.“ „Ich für meinen Teil“, entgegnet der intellectus, „betrachte die Natur nicht anders als in ihrer Totalität unendlich und aufs höchste vollkommen“; was nämlich zu begründen der intellectus der ratio (reede, wie nebst dem „wahren Glauben“, die dritte, resp. zweite Erkenntnisart im Tr., bezeichnet wird) überläßt. „Die Wahrheit hiervon ist mir unzweifelhaft“, erklärt die ratio; „denn wenn wir die Natur begrenzen wollen, so werden wir sie, was ungereimt ist, mit dem Nichts begrenzen müssen und dieses [Nichts] unter den folgenden Attributen nämlich, daß es eins, ewig, durch sich selbst unendlich ist; welcher Ungereimtheit wir entgehen, wenn wir aufstellen, daß sie eine ewige Einheit, unendlich, allmächtig usw. ist; die Natur, nämlich [betrachten wir] als unendlich und in der alles begriffen ist; und die Negation derselben nennen wir das Nichts.“ [41])

Diese Ansichten — diejenige Sp.s selbst — sollen hier indessen von der Begehrlichkeit bestritten werden (nicht der Begierde — cupiditas des Tr.s, welches nach II c. 14, 3 — ein notwendiger und

[41]) Freudenthal hält diesen letzten Ausspruch für widersinnig und nicht von Sp. herrührend (Ztschr. f. Ph. Bd. 108, S. 276). Uns scheint dessen Sinn der folgende zu sein: wollen wir die Natur begrenzen, so müssen wir sie mit dem Nichts begrenzen (man denke hier etwa an den leeren Raum, welcher die Welt begrenzen sollte); müssen damit aber dieses Nichts als etwas Reales auffassen und auf dasselbe manche von den Prädikaten übertragen, welche die ontologische Denkweise dem Seienden schlechthin beimißt: Unendlichkeit, Ewigkeit usw. In ähnlichem Sinne sagt Sp. in Cog. II. c. 10 über diejenige, welche die gesamte Materie in einen leeren Raum setzen wollen: illi to nihil non ut negationem omnis realitatis consideravint, sed aliquid reale esse finxerint.

guter Affekt in dem Menschen ist, sondern der concupiscentia, wie Freudenthal vermutet; vielleicht aber auch der voluptas — dem schlechten Willen — nach II c. 17, 2). Es ist nun eben durch die Leugnung dessen, daß die Natur ein einheitliches Wesen sein soll, daß die Begehrlichkeit den intellectus und die ratio zu widerlegen sucht: „Ei doch!“ ruft diese, „das reimt sich ganz wunderlich, daß die Einheit mit der Verschiedenheit, die ich überall in der Natur sehe, übereinstimmt. Denn wie! ich sehe, daß die verständige Substanz („verstandige“ und nicht denkende „zelfstandigheid“ — wahrscheinlich im Urtexte nicht substantia cogitans, sondern intellectualis oder spiritualis) keine Gemeinschaft hat mit der ausgedehnten Substanz, und daß die eine die andere begrenzt.“ Sonderbar klingt dieser letzte Ausspruch, wenn wir ihn nur so verstehen wollen, daß, der Begehrlichkeit zufolge, es eben die denkende und die ausgedehnte Substanz ist, welche sich gegenseitig begrenzen. Denn was soll für Sp. (ja lediglich für einen Cartesianer) eine derartige Aussage nur bedeuten? Eine ausdrückliche Antwort darauf liefert uns die Entgegnung Sp.s auf den entsprechenden Einwurf, den ihm später Oldenburg machte: „Wenn jemand sagte“, lesen wir in ep. 4, „daß die Ausdehnung nicht durch die Ausdehnung begrenzt ist, sondern durch das Denken, ist das nicht dasselbe, als wenn er sagte, daß die Ausdehnung nicht absolut unendlich, sondern bloß als Ausdehnung unendlich ist?“ In diesem — einzig für Sp. annehmbaren — Sinne aber wäre der betreffende Satz nicht der Begehrlichkeit in den Mund zu legen, da er offenbar keinen Einwand gegen die Einheit und Unendlichkeit der Natur, gegen die Ansicht des intellectus — oder diejenige Sp.s selbst — in sich enthält (ebensowenig wie die umgekehrte Behauptung, „daß die eine Substanz die andere nicht begrenzt“, wie Freudenthal hier zu lesen vorschlägt). Indessen wird uns hier alles verständlich, wenn wir nur annehmen wollen, daß die Begehrlichkeit nicht bereits auf demjenigen Standpunkte stehen soll, der erst im Tr. erworben worden ist, nach dem es nur eine einzige ausgedehnte sowie eine einzige denkende Substanz in der Natur gibt, sondern daß sie noch von dem üblichen Standpunkte, nach welchem die Substanzen als begrenzte Einzelwesen, entweder geistige oder körper-

liche, begriffen sind, verfahren soll; daß, wenn demnach die Begehrlichkeit lediglich von zwei Substanzen redet, so soll dies — streng genommen — (wie es übrigens öfters bei den Cartesianern der Fall ist) zwei Arten von Substanzen bedeuten. Dann stellt sich der Sinn der betreffenden Stelle in folgender Weise dar: Die Begehrlichkeit will nicht gestehen, daß die Natur, wie es der intellectus und die ratio betonten, eine ewige Einheit, unendlich usw. sein soll. Sie bemerkt im Gegenteil in der Natur überall nur Verschiedenheit und Begrenztheit: Sie sieht, daß die ausgedehnte Substanz keine Gemeinschaft mit der verständigen hat (es ist vielleicht absichtlich, daß Sp. hier den Ausdruck substantia intellectualis oder spiritualis gebraucht hat, indem er damit unterstreichen wollen konnte, daß hier die Rede von der begrenzten Seelensubstanz und nicht von der in ihrer Gattung einzigen substantia cogitans ist), und daß die eine Substanz von der andern (wohl derselben Gattung) begrenzt wird.

Aber auch daß es außer diesen Substanzen ein derart vollkommenes Wesen geben könnte, wie es die Natur selbst nach dem intellectus sein soll, wird von der Begehrlichkeit bestritten: „Wenn du aber“, setzt sie nun fort, „außer diesen Substanzen noch eine dritte setzen willst, die in allem vollkommen ist, siehe, so verwickelst du dich in offenbare Widersprüche; denn wenn diese dritte außer den beiden ersten gesetzt wird, so entbehrt sie dann alle die Attribute, welche diesen beiden zugehören, was gewiß bei einem Ganzen, außerhalb dessen kein Ding ist, nicht statthaben kann. Außerdem, wenn dieses Wesen allmächtig und vollkommen ist, so wird es dies sein, weil es sich selbst und nicht weil es ein anderes hervorgebracht hat. Und doch müßte der allmächtiger sein, der sich selbst und außerdem noch ein anderes hervorbringen könnte.“ Das vollkommene Wesen, soll damit gesagt werden, muß für sich allein ein solches sein. Seine Allmacht z. B. soll lediglich darin bestehen, daß es sich selbst — und nicht noch ein Anderes dazu — hervorgebracht hat. Denn sonst würde es nicht selbst, sondern erst mit dem Hervorgebrachten zusammen ein vollkommenes Wesen ausmachen. Dasselbe gilt von dessen Allwissenheit: „Wenn du es allwissend nennst, so ist es notwendig, daß [es ein solches

ist, weil] es sich selbst kennt; und zugleich mußt du zugestehen, daß die Kenntnis seiner selbst allein weniger ist, als die Kenntnis seiner selbst zusammen mit der Kenntnis der anderen Substanzen. Was alles offenbare Widersprüche sind.“ (Einen ähnlichen Gedanken finden wir in Cog. II. c. 2, wo Sp. beweist, daß es nicht mehrere Götter seu entia summe perfecta geben könne: necessario omnes debebunt esse summe intelligentes: quod ut fiat, non sufficit, unumquemque se ipsum tantum intelligere; nam, cum omnia intelligere debeat unusquisque, et se et caeteros debebit intelligere; ex quo sequeretur, quod perfectio uniuscujusque intellectus partim a se ipso, partim ob olio dependeret. Non poterit igitur quilibet esse ens summe perfectum; hoc est . . . . ens, quod omnem suam perfectionem a se, non vero ob olio habet.)

Wir sehen also, daß die Begehrlichkeit auf einem Standpunkte beharrt, welcher derjenige des reinen Atheismus ist. Sie verwirft nicht nur die eigene spinozische Auffassung, nach der die Natur ein vollkommenes, göttliches Wesen ist, sondern will auch nicht diejenige — die übliche — dulden, nach welcher das vollkommene Wesen außer der Welt des Begrenzten und Unvollkommenen sich befinden soll; nur diese letzte Welt allein will demnach die Begehrlichkeit anerkennen. „Darum“, schließt sie, „will ich der Liebe geraten haben, sich bei dem zu beruhigen, was ich ihr verweise, und keineswegs nach anderen Dingen sich umzuschauen.“

Nach einer energischen Apostrophe seitens der Liebe, wo sie die Schädlichkeit dessen, was ihr die Begehrlichkeit vorschlägt, betont (in Übereinstimmung mit demjenigen, was im Tr. II. c. 5 und besonders c. 14, 4, über die Nachteiligkeit der Liebe zu vergänglichen Dingen hervorgehoben wurde), geht das Wort auf die ratio über. Diese wendet sich allein gegen die Behauptung der Begehrlichkeit, die Natur solle kein einheitliches und vollkommenes Wesen ausmachen, dagegen die von der Begehrlichkeit gegebene Wiederlegung der traditionellen Anschauung, der zufolge das vollkommene Wesen außer den gesonderten und begrenzten Substanzen, welche in der Natur sind, bestehen soll, wird von der ratio nicht bestritten, was auch als durchaus verständlich erscheint: denn indem die Begehrlichkeit die traditionellen Anschauungen kritisiert und wider-

legt, erfüllt sie im Dialoge eine positive Rolle, bekämpft eine Auffassung, welche nicht nur ihr, sondern auch dem intellectus und der ratio — d. h. Sp. selbst — zuwider ist. „Daß du, o Begehrlichkeit, also sagst, daß du verschiedene Substanzen siehst“, erwidert nun die ratio, „das ist, sag ich dir, falsch: denn klar sehe ich, daß es nur eine einzige gibt, welche durch sich selbst besteht und von allen anderen Attributen ein Träger ist. Und wofern du dann das Körperliche und das Verständige [d. h. die einzelnen körperlichen und geistigen Dinge] Substanzen nennen willst in Hinsicht auf die Modi, die davon abhängig sind: wohlan, dann mußt du sie auch Modi nennen in Hinsicht auf die Substanzen,[42]) von welchen sie (die einzelne Dinge) abhängen; denn als durch sich selbst bestehend, werden sie von dir nicht begriffen. Und auf dieselbe Weise, wie wollen, fühlen, verstehen, lieben usw. verschiedene Modi sind von demjenigen, was du eine denkende Substanz nennst (hier ist wiederum die begrenzte Seelensubstanz zu verstehen), die du alle zur Einheit bringst und aus ihnen allen eines machst, so schließe ich auch, durch deine eigenen Beweise, daß sowohl die unendliche Ausdehnung als Denken mitsamt andern unendlichen Attributen (oder folgend deinem Stil — andern Substanzen) nichts anderes sind, als die Modi des einen, ewigen, unendlichen und durch sich selbst bestehenden Wesens; und aus allen diesen setzen wir, wie gesagt, ein einziges oder eine Einheit, außer welcher man sich kein Ding vorstellen kann.“ Die Begehrlickeit wirft darauf der ratio nur noch vor, daß diese das Ganze, als etwas außerhalb seiner Teile Bestehendes,

[42]) Wir folgen hier dem cod. A; während Monnikhoff, der Schreiber des cod. B, — „Substanz“ im Singular setzt. Ebenso am Ende des I c. 8 liest er „eine Substanz“ wo cod. A. „einige Substanzen“ hat (und wohl richtig: „die natura naturata, um gut begriffen zu werden, bedürfte einige Substanzen“: zunächst die denkende und die ausgedehnte, welche zu der natura naturans gehören; nach der Auffassung der Thomisten dagegen, wird in demselben Kapitel erklärt, soll die natura naturans ein Wesen „außer allen Substanzen“ sein). In diesen Veränderungen äußert sich nur die Tendenz Monnikhoffs, die Lehre des Tr.s derjenigen der Ethik anzupassen; auch in den von Böhmer publizierten Lineamenta, welche, wie Freudenthal („Sp.s Lebensgeschichte“ S. 259) vermutet, gleichfalls von Monnikhoff verfaßt ist, ist dieselbe Tendenz sehr deutlich (man vgl. nur die Auslegung der beiden ersten Kapitel des Tr.s, welche ebenso unrichtig, wie ungenau ist).

setzen und somit das Ganze mit der Ursache vermengen zu wollen scheine. Dies zeigt sich ihr zufolge, wenn die ratio in dem von ihr gebrauchten Beispiele die denkende Kraft als ein Ding, von welchem Verstand, Liebe usw. abhängen, d. h. als Ursache betrachtet, zugleich aber auch als ein Ganzes in bezug auf dieselbe Wirkungen. „Du behauptest also“ entgegnet die ratio, „daß die Ursache, sofern sie Hervorbringerin ihrer Wirkungen ist, darum außerhalb derselben sein muß: und das sagst du darum, weil du nur allein von der transzendenten und nicht von der immanenten Ursache weißt, welch letztere keineswegs etwas außer ihr hervorbringt, wie z. B. der Verstand, welcher Ursache seiner Begriffe ist. Und darum wird auch der Verstand von mir (in Hinsicht darauf, daß seine Begriffen von ihm abhängen) eine Ursache genannt, und ein Ganzes in Hinsicht darauf, daß er aus seinen Begriffen besteht: also ist auch Gott mit seinen Wirkungen oder Geschöpfen keine andere als eine immanente Ursache, und auch ein Ganzes in Hinsicht auf die zweite Betrachtungsweise.“

Die Verteidigung der Natureinheit bildet also, wie wir sehen, den Kernpunkt der ganzen gelieferten Ausführung. Hier finden wir Sp. zum erstenmal den Satz, daß es nur eine einzige Substanz in der Natur gibt, ausdrücklich betonen; somit aber die Substantialität der einzelnen Seinsarten — der Attribute — versagen. Und wiederum im Einklang mit dem, was bereits oben bei der Besprechung des § 17 im zweiten Kapitel angezeigt wurde, sehen wir den Umstand sich geltend machen, daß das Hervorschieben der Einheit des Seienden schlechthin — auf Kosten der Existentialverwertung der einzelnen Seinsphären bei Sp. geschieht: die Attribute werden hier — und wohl das einzige Mal in Sp.s Schriften — sogar zu bloßen Modi des Allwesens herabgesetzt.

Diese offenbare Übertreibung läßt sich vielleicht am besten begreifen, wenn wir den ersten Dialog als eine polemische Schrift betrachteten (wie dies auch K. Fischer tut); zunächst als eine Schrift, die gegen wirklich stattgefundene Angriffe seitens der Leser des Tr.s gerichtet ist. Die Einheit des Seienden — als die Natur oder später die Substanz begriffen, nicht aber als Gott direkt, da allein daraus, daß Sp. Gott mit der Natur [resp. Substanz]

gleichsetzen will, erst die Frage über dessen Einheit entstehen soll — ist ja eben derjenige Punkt des Spinozismus, welcher am ehesten angegriffen werden konnte und auch in der Tat öfters angegriffen wurde (wie z. B. aus Sp.s Briefwechsel mit Oldenburg, de Vries und Hugyens einzusehen ist.)[43]) Mag aber unser Dialog gegen wirkliche oder eventuell nur gegen mögliche Angriffe verfaßt worden sein, allerdings ist er — laut der Angabe des Tr.s selbst — nur als eine Erklärung und Ergänzung zu der Lehre, welche bereits im zweiten Kapitel ausgeführt ist, zu betrachten („zum besseren Verständnis und näherer Erklärung dieses“, wie wir am Ende des zweiten Kapitels lesen, „haben wir für gut gehalten, diese nachfolgenden Sätze — den Dialog — beizufügen“), indem er nämlich entschiedener — obwohl auch einseitiger — das monistische Moment jener Lehre hervorzuheben die Aufgabe hat.

Als erster Entwurf der Lehre des Tr.s darf der Dialog dagegen schon deshalb nicht angesehen werden, weil im Gegenfalle Sp. notwendig auch im Tr. die — hier vorhandene — Gleichsetzung von Natur und Substanz zu vollziehen hätte. Es ist daneben einleuchtend, welchen störenden Einfluß die Auffassung des Dialogs als eines ersten Entwurfs, als Ausgangspunkt der Spinozischen Metaphysik auf die richtige Beurteilung der Substanzlehre des Tr.s ausüben mußte. Denn diese Auffassung enthält stillschweigend schon diejenige, welche wir als unstatthafte nachgewiesen haben: daß auch der Tr. die Lehre von der einen Substanz anerkennen sollte.

Indessen auch nicht als eine weitere Etappe auf dem Wege zu der späteren Lehre, welche tatsächlich nur eine einzige Substanz anerkennt, wollen wir unseren Dialog betrachten. Schon chronologische Erwägungen sprechen gegen eine solche Vermutung: denn obwohl nicht sicher der erste Anhang, so doch zweifellos die Beilage

---

[43]) Dies wird auch von Bayle bestätigt. J'ai attaqué, sagt er, la supposition que l'etendue n'est pas un être composé, mais une substance unique en nombre; et je l'ai attaquée plutôt qu'aucun autre endroit du Systême, parce que je savois que les Spinozistes témoignent que ce n'est point là en quoi consistent les difficultes. Ils croient qu'on les embarasse beaucoup plus, lors qu'on leur demande comment la pensée et l'étendue se peuvent unir dans une même substance. (Dictionnaire hist. et cr. art. Spinoza rem. EE).

an Oldenburg, welche, wie wir dies sehen werden, noch auf dem Standpunkte des Tr.s beharrt, indem sie wie dieser unter Substanz die besonderen Attribute Gottes versteht, ist später als der Dialog verfaßt worden. Und auch deshalb nicht, weil wir überhaupt keine wahrhafte Entwicklung, keine Veränderung — selbst der metaphysischen Grundanschauungen, selbst des inneren Inhalts seiner Metaphysik bei Sp., vom Tr. beginnend — anerkennen können. Wohl hat Sp. später in wesentlichen Punkten seine psychologische Ansichten verändert, auch war er am Ende seines Lebens, wir wir aus ep. 72 lernen, auf dem Wege, seine Physik einer gründlichen Umarbeitung zu unterwerfen; jedoch den Kern seiner Philosophie sollten diese Veränderungen nicht berühren. Denn was eigentlich die metaphysische Grundkonzeption Sp.s betrifft, so sollen wir deren verschiedene Darstellungen, die uns in seinen Schriften begegnen, nicht als Resultat einer wirklichen Entwicklung, einer inhaltlichen Veränderung derselben ansehen, sondern vielmehr diese verschiedenen Darstellungen als Resultat von Sp.s Suchen, einen möglichst befriedigenden Ausdruck für seine Lehre zu finden, seines Strebens, richtig verstanden zu werden, betrachten. Mag er darum das Verhältnis zwischen Gott und dessen Attributen mit demjenigen zwischen Natur und den Substanzen, die in der Natur sind, gleichsetzen, oder jenen auf das Verhältnis zwischen der alleinigen Substanz und ihren Attributen reduzieren oder sogar, wie im Dialoge, durch das Verhältnis zwischen Substanz und ihren Modis illustrieren, seine Auffassung Gottes, obwohl von verschiedenen Seiten beleuchtet, bleibt nichtsdestoweniger im Grunde stets dieselbe.

Der Dialog soll uns also keineswegs nötigen, eine naturalistische — von G. Bruno entlehnte — Ausgangsphase des spinozischen Philosophierens mit Sigwart und einigen späteren Interpresen des Tr.s anzunehmen. Daß im Dialoge von der Einheit und Vollkommenheit eben der Natur — und nicht Gottes — gesprochen wird, läßt sich, wie oben gesehen, vollständig dadurch erklären, daß eben die Leugnung der Natureinheit und Vollkommenheit als Waffe gegen die spinozische Gotteslehre, nach welcher die Natur mit Gott identisch ist, ausgenutzt werden konnte. Es ist daneben bezeichnend, daß, indem die Begehrlichkeit im Dialoge die

Einheit und Vollkommenheit der Natur leugnet, sie auch diejenige — die übliche — Auffassung, welche das vollkommene Wesen außerhalb der Natur setzt, verwirft und somit die Möglichkeit, daß es überhaupt ein solches Wesen gebe, aufhebt. Wenn wir den Deus sive natura nicht anerkennen wollen, sagt uns hiermit Sp., so entbehren wir Gott überhaupt, so bleibt uns dann nur der nackte, ethisch garstige Atheismus der Begehrlichkeit übrig. Seine Sache, die Sache seiner Lehre, macht er hiermit zur Sache der religiösen Denkweise überhaupt. Die Gottheit — und nicht die Natur als solche — ist also auch hier im Dialoge das Ziel, zu welchem im letzten Grunde Sp. strebt. Dies bestätigt auch der vorzüglich ethische Charakter, welchen er der Kontroverse im Dialoge beilegt. Wie denn überhaupt der ethische Charakter seiner gesamten Lehre deutlich darauf hinweist, daß im Gebiete des religiösen Denkens, zunächst in dem Begriffe Gottes, und nicht in dem brunonischen Begriffe des Universums oder dem cartesianischen der Substanz, wir den tiefsten Beweggrund, den Ausgangspunkt sowie Hauptgegenstand von Spinozas Lehre zu suchen haben.

---

# X.

# L'être et le Bien d'après Platon.

Par

**M. Clodius Piat** à Paris.

Cette étude comprend deux parties qui s'appellent l'une l'autre: Nous voudrions d'abord faire voir comment Platon s'élève à sa conception de l'être, et préciser ensuite le rapport qu'il établit entre cette conception et «l'idée du bien».

## I.

D'après l'exposé même de Platon, les ioniens admettent deux principes, le chaud et le froid: c'est de ces deux éléments qu'ils font sortir, par voix d'agrégation et de séparation, l'ensemble des des phénomènes qui constituent la nature.[1]) D'après Empédocle, il existe à l'origine quatre corps simples: la terre, l'eau, l'air et le feu; il sont actionnés du dedans par l'amour et la haine. Et de là résulte une alternative éternelle, où les choses vont de l'un au multiple, puis du multiple à l'un, suivant que domine l'antipathie ou l'amitié.[2]) Démocrite en est pour l'infinité du nombre des atomes et par là même pour l'infinité des mondes.[3])

---

[1]) Plat., *soph.*, 242d; 243d; — *cf. Cratyl.*, 402a; 411b; 412d; 440c; *Theaet.*, 180a—d.

[2]) Id., *soph.*, 242c—243a; — *Tim.*, 48b; 49c et sqq. (en ces passages, Platon englobe dans sa physique les 4 principes matériels, inventés par Empédocle).

[3]) Id., *Tim.*, 55c—d: ἅ δή τις εἰ πάντα λογιζόμενος ἐμμελῶς ἀποροῖ πότερον ἀπείρους χρή κόσμους εἶναι λέγειν ἢ πέρας ἔχοντας, τὸ μέν ἀπείρους ἡγήσαιτ᾽ ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι δόγμα ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι, . . . il est assez clair que, dans ce texte, il s'agit de Démocrite: et il y est traité avec une fine et

Au sens de notre philosophe, contes ces hypothèses laissent le problème à demi-résolu.

Qu'est-ce d'abord que le chaud et le froid? Qu'est-ce que le sec et l'humide qui résultent, dit-on, du chaud et du froid? En quoi consistent ces unions et séparations auxquelles ont recours la plupart des physiciens pour expliquer la machine cosmique? «Ce sont là des choses, que j'entendais clairement dans ma jeunesse, du moins comme il me paraissait à moi-même et aux autres; mais, maintenant, ces belles explications m'ont tellement aveuglé que j'en ai désappris ce que je croyais savoir sur plusieurs points, comme celui-ci, par exemple: d'où vient que l'homme croît.»[4]) Les éléments physiques et leurs rapports ont un fond «d'infini» qui échappe aux prises de la pensée; et, par suite, tout homme qui cherche en eux l'explication scientifique de l'univers, est condamné d'avance à l'insuccès: il se bat contre l'inintelligible. De plus, le chaud et le froid ne font deux qu'en apparence et comme à leur surface. Il faut bien qu'ils soient réels l'un et l'autre: il faut qu'ils contiennent de l'être: autrement ils n'existeraient d'aucune manière. Mais, s'ils contiennent de l'être, ils sont un dans la mesure même où ils en contiennent; vu que ce qui est un pour la pensée, l'est par là même en soi, l'idée n'étant que la notion adéquatement comme[5]) Et ce raisonnement garde sa valeur, quelque nombre de principes que l'on mette en avant, quand même on les multiplierait à l'infini, comme l'a fait le philosophe d'Abdère. Car les prémisses sur lesquelles il se fonde sont absolues: tout ce qui existe enveloppe de l'être; tout ce qui enveloppe de l'être se ramène à l'unité par quelque endroit.

Faut-il donc se rabattre sur la théorie d'Elée et redire à l'infini, avec les disciples de Parménide il y a l'un, rien de plus.[6])

---

dédaigneuse ironie. On ne voit pas par ailleurs que Platon se soit formellement occupé de ce philosophe. Consulter sur ce point Stallbaum, Vol. VII, p. 231; Ed. Zeller, *Die Phil. d. Griech.*, 2. Teil, 1. Abt., 379, Note 2.

[4]) Plat., *Phaed.*, 96a et sqq.; — *Soph.*, 243b; — *Lois*, X, 889b—890a.

[5]) Plat., *Soph.* 243d—e.

[6]) Id., *Theaet.*, 180e; 183c; — *Soph.*, 217c; 237a; 241d; 242a; 244e; 258c—d. — De la doctrine que réfute ici Platon, il n'y a que l'hypothèse (244c) où l'un et le tout sont identifiés, que l'on puisse regarder comme étant du

C'est un autre extrême et qui, comme tel, ne satisfait pas non plus la pensée.

La philosophie de l'unité absolue n'est pas moins insoutenable que celle de la multiplicité. Il suffit, pour le faire voir, de regarder aux acceptions diverses dont «l'un» est susceptible.

Si l'un n'est pas du tout, c'est le néant; par suite, il devient impossible de le penser ou d'en affirmer quoi que ce soit.[7]) Si l'un est de quelque manière, il y a lui et l'être: ce qui fait deux; et l'on sort de la théorie en question par cette théorie elle-même.[8]) Si l'un est le tout, ce tout que Parménide se représentait

«semblable à une sphère bien arrondie,
du centre projetant des rayons égaux en tout sens»;

«il doit avoir un milieu et des extrémités; et, dès lors, il faut de rigueur qu'il enferme des parties».[9]) Ce n'est plus l'un.

On peut imaginer encore une sorte de participation entre l'un et le tout. Mais cette hypothèse ne fait qu'accroitre les difficultés, au lieu de les supprimer. Dans ce cas, effet, il faut que l'un soit, puisque le reste y participe; et alors il devient une dyade, comme on l'a déjà vu. En outre, il y a l'un et le tout, et dans le tout un nombre incalculable de parties: la multiplicité s'accuse plus que jamais et sous les formes les plus diverses.[10]) Reste à dire que l'un seul existe, qu'il n'y a pas de tout. Mais qui osera soutenir une hypothèse si violemment contraire aux données de l'expérience: «ce qui arrive à l'existence est toujours un tout; en sorte qu'il faut nier la génération, si l'on ne met pas le tout au nombre des étres».[11])

De quelque côté que l'on prenne l'un, qu'on l'envisage en lui-même ou par rapport au monde, qu'on l'exténue à l'infini ou qu'on le grossisse de la réalité tout entière, la pluralité est toujours là, également obsédante et invincible: on ne la frappe pas d'ostracisme.

---

«grand», du «vénérable» Parménide; les autres hypothèses étaient issues de sa pensée par voie d'affinement.

[7]) Plat., *Soph.*, 237a—239b.

[8]) Id., *ibid.*, 244b—d.

[9]) Id., *ibid.*, 244e.

[10]) Plat., *Soph.*, 245a—c.

[11]) Id., *ibid.*, 245d—e.

Impossible aussi de s'arrêter à l'unitarisme atténué d'Antisthènes. D'après ce philosophe, l'être se fragmente en individus. Mais chacun d'eux ressemble au tout de Parménide; chacun d'eux est absolument un: si bien que l'on ne peut en affirmer aucun prédicat d'aucune sorte. Cet homme est homme, et ce cheval, cheval: voilà l'unique espèce de jugements qui soit légitime. Notre savoir se borne à nommer les objets.[12])

Mais «cette manie de séparer toutes choses les unes des autres . . . annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie».[13]) Il s'en suit que rien n'est connaissable et qu'il n'y a pas de science. Bien plus, elle supprime la possibilité du langage; car parler n'est pas autre chose «que lier des idées entre elles.»[14]) Aussi les partisans de cette opinion se voient-ils contraints de se mettre en contradiction avec eux-mêmes. «Force leur est d'employer à chaque instant les mots *être*, *séparément*, *l'autre*, *le même* et mille autres de ce genre, incapables qu'ils sont de les tenir en bride et de ne pas les mêler à leurs discours: de telle sorte qu'ils n'ont besoin de personne qui les réfute, mais qu'ils logent, comme on dit, l'ennemi avec eux. Ils vont portant toujours en eux-mêmes leur propre contradicteur, à l'exemple de ce pauvre fou d'Euryclès.»[15])

---

[12]) Plat., 251 a—d; — Arist., *Met.*, 3, 1043 b, 23—28. Si l'on compare ces deux passages, on voit bien que Platon vise surtout Antisthènes. Mais ceux qui partageaient le sentiment d'Antisthènes étaient nombreux; ce philosophe avait une école. En outre, plusieurs sophistes, tels qu' Euthydème, Dionysodore défendaient au besoin sa manière de voir. Platon s'en prend à toute la lègion: ὅθεν γε οἶμαι, τοῖς τε νέοις και τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν (cf. Stallbaum, vol. VIII, sect. II, p. 178) Ce qu'il y a de suggestif dans la critique de Platon, ce nest pas seulement sa vigueur; c'est aussi le dédain qui l'anime et la pénétre d'ironie. Platon goûte encore moins Antisthènes que Démocrite. — C'est aussi la doctrine d'Antisthènes, on du moins l'une de ses variantes, que Platon expose et réfute dans le *Théétète* (201e et sqq.). Je dis une variante; car, dans ce dernier dialogue, ce n'est plus au tout individuel lui-même, mais aux éléments qui le composent (πρῶτα στοιχεῖα), que s'applique la pensée Antisthénienne.

[13]) Plat., *Soph.*, 259 e.

[14]) Id., *ibid.*, 259 e—260 a et sqq.

[15]) Id., *ibid.*, 252 c. — Euryclès était un devin qui croyait porter dans son ventre un Démon qui lui annonçait l'avenir (Stallbaum, vol. VIII, sect. II, p. 182).

## II.

Ni la théorie de la multiplicité ni celle de l'unité ne suffisent à rendre compte des choses. Dès lors, il n'y a plus qu'une ressource, qui est de faire comme les enfants: il faut les prendre l'une et l'autre. ἓν ἐπὶ πολλοῖς: telle est la vraie devise du philosophe.

Les idées ne sont pas comme les statues de Dédale, qui se mettaient à courir en sortant des mains de leur auteur: elles se rattachent mutuellement par des liens infrangibles.[16] Et ces liens, plus forts que le diamant,[17] sont si bien passés que l'on peut toujours aller de l'une d'elles à toutes les autres. Il n'est rien, dans l'immense univers, qui échappe aux lois de la solidarité logique, rien qui n'y dépende du reste par un ou plusieurs endroits.[18]

En quoi consistent ces rapports invariables des formes de l'être? Ce ne sont point des ajustements, tels que ceux des lettres de l'alphabeth ou les jointures qui relient roues, l'essieu, les ailes et le timon d'un char.[19] Ce ne sont pas non plus de simples connexions entre termes hétérogènes, c'est-à-dire de simples exigences essentielles, comme celles qui se présentent entre la cause et l'effet, ou bien entre la définition du triangle et la portion plus ou moins grande d'espace que requiert cette définition pour se réaliser. Ces exigences existent; elles jouent même un rôle considérable dans le développement de notre pensée. Mais elles résident encore à la superficie du monde intelligible.

Les rapports des idées ne sont pas seulement des liaisons du même au divers; elles participent les unes aux autres: elles contiennent toujours du commun, elles ont toujours quelque fonds

---

[16]) Plat., *Men.*, 97 d—98 a; — *Cratyl.*, 438 e; — *Phaedo.*, 103 e—105 b.

[17]) Id., *Gorg.*, 509 a; cf. *ibid.* 454 d et sqq.

[18]) Id., *Men.*, 81 d: ἅτε γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἄλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ αποκάμνῃ ζητῶν. Et il ne faut pas seulement de la vaillance à cette enquête; elle demande aussi du discernement; car, s'il y a des idées qui se mêlent totalement, d'autres en partie, il en est d'autres entre lesquelles s'élèvent des cloisons infrangibles: ὅτ' οὖν δὴ τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὡμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ' ὀλίγον, τὰ δ' ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύειν τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι, . . . (*Soph.*, 254 b—c).

[19]) Plat., *Theaet.*, 206 d—207 d.

d'identité.[20]) La Vertu se trouve à la fois dans la Tempérance, le Courage, la Justice et la piété. A son tour, la Vertu enveloppe la Science pratique; et la Science pratique, la Science. Le Cercle est dans tous les cercles intelligibles, et le Carré dans tous les carrés du même ordre.[21]) De leur côté, le Cercle et le Carré contiennent l'essence de la figure, et la Figure l'idée de limite. Les espèces enferment le genre prochain, qui enferme le genre éloigné; ainsi de suite jusqu'à ce que l'esprit découvre l'inconditionnel et trouve là son repos.[22])

Lorsqu'on parcourt avec attention cette sorte de hiérarchie logique, on remarque d'abord que tout sa ramène par degrés à quatre genres principaux: le mouvement le repos, le même et l'autre.[23]) Or ces quatre genres sont directement irréductibles. Impossible que le mouvement soit le repos; impossible que le même soit l'autre: impossible également que le mouvement et le repos soient le même ou qu'ils soient l'autre. Can, si le même et l'autre se disent de chaque chose et par suite du mouvement et du repos, ce n'est pas que ces deux derniers genres sont tels, considérés en leur essence; c'est qu'on les compare à quelque objet dont ils se distinguent.

Mais, si le mouvement, le repos, le même et l'autre ne peuvent s'identifier entre eux, il n'en faut pas moins qu'ils participent à l'être, qu'ils en contiennent d'une certaine façon; autrement, ils n'existeraient pas. Et voilà par où se revéle l'unité fondamentale des choses.

Le cinquième et suprême genre, c'est l'être. Or ce genre est unique: il ne l'est pas seulement pour la pensée, mais encore en soi, et parce qu'il l'est pour la pensée. Car le même principe

---

[20]) Plat., *Soph.*, 252d—254c: . . . οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην, ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι'ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· Τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι; — *ibid.*, 254b—d; — *Phileb.*, 15d; 16c—e.

[21]) Plat., *Rep.*, VII 533b—d.

[22]) Ces dégres-là, Platon n'en a parcouru qu'un petit nombre; mais il en a dit assez pour faire entendre sa manière.

[23]) Plat., *Soph.*, 249d—250d, 254d—256d, 258e—259e.

revient toujours avec une égale force: la notion logique, c'est «l'idée» inadéquatement aperçue, c'est cette première connaissance du réel qui ne le reconnaît pas encore. D'autre part, ce cinquième et suprême genre n'apparaît pas seulement à l'esprit comme le point culminant du monde intelligible; c'est plus que le sommet d'une pyramide. Il est partout, il est en tout, il emplit tout de son immensité, à la manière d'un océan; vu qu'il n'existe rien qui ne soit à quelque degré.[24])

## III.

Les idées sont donc multiples et multiformes; mais, en même temps, elle procédent d'un seul principe. Ce sont autant de déterminations essentiels de l'être: ἐξ ἑνὸς καὶ ἐκ πολλῶν.

Comment se fait-il que l'être se détermine de la sorte? D'où vient que, au lieu de rester à l'état «infini», comme le chaos d'Anaxagore, il actualise pleinement tous les possibles et forme ainsi la souveraine perfection?

On peut répondre que c'est la cause première et que, à ce titre, il réalise essentiellement tout le réalisable; vu qu'il n'y a pas de raison pour qu'il s'arrête à tel degré plutôt qu'à tel autre avant de s'être achevé lui-même en tous sens. Mais cette réponse, si juste qu'elle soit, reste encore imprécise. Quel est le principe interne en vertu duquel l'être s'élève de l'homogène à l'hétérogène, du relatif à l'absolu? Voilà ce qu'il faut définir pour aller jusqu'au fond du problème. Et Platon s'est fait un devoir d'y insister: il a créé à ce sujet l'une de ses théories les plus originales et les plus fécondes.

Au-dessus de la pensée, au-dessus de la vérité, au-dessus des essences qui ne sont que la vérité prise en soi, s'élève «l'idée du

---

[24]) Plat., *Theaet.*, 186a: Τοῦτο γὰρ [ἡ οὐσία, ici τὸ ὄν] μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται. Que le mot οὐσία signifie, dans ce passage, non pas essence ou substance, mais l'être par opposition au non-être, c'est ce qui résulte des expressions que Platon emploie un peu plus haut (185d). *Socrate* vient de citer l' οὐσία au nombre des autres catégories: à savoir l'un, le même, l'autre etc *Théétète* répond: οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι . . .; et *Socrate* alors de reprendre: υπέρευ, ὦ θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, . . .

bien», «la partie la plus brillante»[25]) et «la plus belle de l'être».[26]) Ce principe qui domine tout, voilà en même temps ce qui détermine tout. C'est «le bien» qui pétrit l'être du dedans et lui donne les modalités éternelles dont il se revêt; c'est «le bien» qui produit les essences et par là même la vérité et la science. Pour employer un langage qui ne viendra qu'un peu plus tard, «le bien» est la forme qui a l'être pour matière.[27]) Aristote l'a bien vu et nous le fait entendre assez clairement, lorsqu'il nous dit que, chez Platon, «l'infini» n'entre pas moins dans la constitution des idées que dans celle des choses sensibles.[28])

La conception du «bien» se modifie plus tard, parallèlement au reste de l'idéologie Platonicienne. On le retrouve, dans le *Philèbe*, sous le nom de πέρας; et le πέρας lui-même est, d'après ce dialogue, un principe qui réduit l'être aux proportions arithmetiques. Le *Timée*, à son tour, fait de ces |proportions des intervalles musicaux. Enfin, vers la fin de la carrière de Platon, «le bien» revêt encore un aspect plus mathématique: il devient «l'un», comme nous le dit Aristote. Mais cet «un», n'est jamais simplement numérique; il garde son contenu, ainsi que les jetons dont les grecs se servaient dans leurs jeux: il enveloppe toujours de la qualité. La pensée de Platon est allée se précisant de plus en plus; elle ne s'est point reniée elle-même.

Pourquoi recourir à «l'idée du bien», lorsqu'il s'agit d' expliquer la perfection de la cause première? C'est là, me semble-t-il, que nous touchons à la pensëe qui inspire et compénètre toute la philosophie Platonicienne. L'être est, parce qu'il est meilleur qu'il

---

25) Plat., *Rep.*, VII, 518d: οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη.

26) Id., *ibid.*, VI, 508e: *ἀλλό καὶ κάλλιον* ἔτι τούτων [γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας] ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει; — *ibid.*, 509a: αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν.

27) Id., *Rep.*, VI, 508e—509b; VII, 517c: ἐν τῷ γνωστῷ τελευτοία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτον κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

28) *Phys.*, Γ, 4, 203a, 6—10.

soit; et il est parfait, pour la même raison. D'autre part, ce meilleur. ce bien originel n'a pas une valeur simplement métaphysique. Il est la «mesure» de l'être, le principe interne de l'ordre qui s'y révèle; à son tour, l'ordre est bon, parce qu'il satisfait des «vivants» toutes les aspirations et devient ainsi la source du vrai bonheur.[29]) Aussi Platon dit-il du «bien» qu'il est, au sens causal, «la partie la plus heureuse de l'être».[30]) La dernier mot de sa philosophie, c'est la moralité. Il a magnifiquement étendu et approfondi la pensée de son maître: il l'a fait remonter au ciel, et même au-de là, dans «l'hyperciel».

Par contre, il existe au moins une différence irréductible entre l'idée que Platon s'est faite de la cause première, et celle que l'on trouve chez Aristote. D'après le disciple, c'est la pensée qu'il faut placer à l'origine des choses. Au gré du maître, cest «le bien»; la pensée ne vient qu'au second rang: elle découle du «bien», au même titre que la bonté, la beauté, l'égalité et toutes les autres essences dont elle n'est d'ailleurs qu'un aspect. Et peut-être le moralisme de Platon a-t-il, en cette question fondamentale, quelque chose de plus satisfaisant que l'intellectualisme d'Aristote.

---

[29]) Plat., *Rep.*, VI, 505b—506b; VII, 517c; — *Phileb.*, 64d et sqq. Le μέτρον, d'après ce passage, est l'ἀγαθόν: νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. Or cet ἀγαθόν a un seus moral, puisqu' il s'agit, en ce dialogne, de la fin de la vie humaine.

[30]) Id., *Rep.*, VII, 526e: τείνει δέ, φαμέν, πάντα αὐτόσε, ὅσα ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι, ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτήν παντί τρόπῳ ἰδεῖν.

# XI.

# L'Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales de M. François Picavet.

Par

**Albert Leclère,**

Docteur ès-lettres, Privat-Docent à l'Université de Berne.

Parmi les contemporains, M. François Picavet est l'un des historiens de la philosophie auxquels on doit le plus de reconnaissance. En 1891, il publiait un volume considérable sur ces Idéologues dont l'étude avait été dédaignée ou mal faite jusqu'à lui, même en France. On méconnaissait la relation intime du grand mouvement philosophique actuel avec les théories souvent fragmentaires, malhabiles ou bizarres, mais parfois profondes de ces penseurs si divers, parmi lesquels la foule des épigones empèchait de discerner les hardis initiateurs; et l'on oubliait l'influence décisive qu'ils exercèrent sur l'organisation de notre enseignement. Cette année, M. P. publie, non pas encore une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, mais une Esquisse de cette histoire, dont il a déjà élaboré certaines parties en érudit que rien ne rebute, qui sait l'importance de toute idée et des circonstances de sa découverte, de son enseignement et de sa diffusion.

On possédait sans doute, sur ce sujet, des monographies plus ou moins étendues, et de réelle valeur. Mais, à part les remarquables productions d'Ueberweg et surtout d'Hauréau, et l'œuvre récente de M. de Wulf, il n'y avait pas de travaux d'ensemble valant ces monographies. Les auteurs des meilleurs manuels d'histoire de la philosophie, ou se reproduisaient les uns les autres, ou exécutaient des variations nouvelles sur un fond d'anciens

préjugés. A vrai dire, le courage manquait aux érudits pour aborder l'examen détaillé et l'étude d'ensemble d'une littérature immense, comprenant toute l'histoire politique, civile et ecclésiastique, hagiographique, théologique et philosophique, proprement littéraire et scientifique des longs siècles au cours desquels la pensée grecque, la pensée chrétienne, la pensée juive et, à partir d'un certain moment, la pensée arabe agirent et réagirent à peu près sans interruption les unes sur les autres. Pourtant, l'on ne peut faire l'histoire de la philosophie au Moyen-Age qu'en faisant celle de toutes les philosophies qui s'y produisirent, et on ne la peut mener à bonne fin sans faire appel à toute l'histoire générale de cette époque. D'autre part, les idées et jusqu'aux institutions actuelles requièrent une telle préface. Enfin, tout autant que la spéculation antique et que la spéculation moderne, celle du Moyen-Age doit être connue pour que soit enfin possible une psychologie relativement compléte de l'homme. Comment contester la nécessité, à ce point de vue, d'une histoire sans lacunes de la pensée humaine? Celui qui considére avec impartialité la mêlée des métaphysiques, fût-il aussi éloigné que possible du scepticisme, est obligé de reconnaître que l'histoire de la philosophie, en grande partie, a pour principal intérêt d'édifier une théorie de la fantaisie dialectique de l'homme — fantaisie qui tantôt prélude à la résolution méthodique de véritables problèmes, tantôt représente, en face de la science réelle, la survivance du stade de l'hypothèse pure, comme on voit encore la poésie, dans le siècle du savoir positif, coexister, ainsi qu'un monde à part, avec l'univers du physicien.

Voici les points sur lesquels l'œuvre de M. P. rompt le plus décidément avec les conceptions historiques courantes au sujet des philosophies médiévales.

Pour lui, le Moyen-Age commence réellement bien avant que l'antiquité soit close. Aux anciennes limites (ann. 355 ou 476 et 800 ou 1453), il substitue hardiment, d'une part les premiers essais de philosophie théologique que l'on peut constater au II siècle av. J. C., dans Aristobule, ou même dans le second livre des Macchabées et le livre de la Sagesse, essais résumés dans Philon, contemporain de Jésus, et d'autre part le commencement de la

seconde moitié du XVII siècle, où la science nouvelle, la véritable science devient la principale inspiratrice de la philosophie. Ce qui lui semble caractériser au plus haut point les philosophies médiévales, c'est, en opposition avec l'esprit essentiellement naturaliste de la pensée grecque, la prépondérance des préoccupations religieuses et théologiques. Sur ce point, l'accord existait déjà entre les historiens, mais M. P. innove en ceci, qu'il fait une époque unique de tous les temps où la spéculation philosophique peut être ainsi caractérisée. Antérieure chez les Juifs à l'avénement du Christianisme, cette prépondérance s'établit au sein du monde grec à mesure que diminue l'originalité du vieil esprit hellénique; elle s'accroît rapidement dans le monde latin, en raison des dispositions religieuses et pratiques de la race; elle règne incontestablement, jusqu'au seuil des temps nouveaux, sur toute la spéculation chrétienne orientale et occidentale, sur les spéculations juives et arabes; elle s'accuse fortement encore chez une partie des penseurs de la Renaissance et des adhérents de la Réforme; elle est visible dans une partie des travaux entrepris, au XVII siècle, en opposition avec la Scolastique traditionelle; enfin, tandis que la métaphysique allemande moderne transpose dans le mode laïc, si l'on peut ainsi s'exprimer, nombre de croyances religieuses et même mystiques du Moyen-Age, une Néo-Scolastique se prépare et se donne carrière; les plus récents philosophes professent encore, très souvent, des idées chères au Moyen-Age, ou tout au moins se posent les mêmes problèmes philosophiques sous une forme à la constitution de la quelle ont travaillé les penseurs qu'ils songent le moins à rejoindre.

Mais le souci prépondérant de la religion et de la théologie n'est pas la seule caractéristique des philosophies médiévales, que ce trait commun rapproche, en somme, plus que ne les séparent leurs divergences doctrinales ou même leurs origines confessionelles différentes. Contrairement à une opinion très répandue, jamais en Orient l'activité philosophique ne s'interrompit, et toujours elle se rattacha à la culture antique. En Occident, à part la période d'engourdissement qui va du VI au VIII siècle, des livres anciens assez nombreux sont appréciés et commentés; dès le IX siècle, leur nombre va croissant. D'une manière générale, enfin, on ne cesse guère

de s'intéresser à la conservation et à l'accroissement de ce que l'on connait de la science et des techniques des Anciens. Des historiens récents, entre autres M. Berthelot, ont rendu justice aux efforts du Moyen-Age dans ce domaine. Mais il ne faudrait pas, pour mieux réagir contre l'injustice des historiens d'hier, exagérer la valeur des connaissances scientifiques médiévales, chrétiennes, juives ou arabes. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que l'on s'appliqua, dans les trois sortes d'écoles, à mettre la science d'accord, telle qu'on la trouvait ou la faisait, avec la philosophie et la théologie, comme on âchait d'accorder cette philosophie et cette théologie, entre lesquelles, d'ailleurs, on ne distinguait pas toujours nettement. La Scolastique déclina, mais non pour mourir, quand, une science nouvelle étant née, difficile à concilier avec la philosophie et la théologie traditionelles déjà solidarisées, on se crut fondé à la condamner en leur nom. Au lieu d'imiter Aristote, qui édifiait sa philosophie sur le savoir de son temps, on repoussa les découvertes récentes au nom de la philosophie du passé et de la théologie, en attendant que, plus tard, la science nouvelle s'étant imposée à tous, on s'efforçàt de plier cette dernière aux disciplines léguées par le Moyen-Age. Tel est le rapport de la Scolastique de jadis à la Néo-Scolastique.

Certains croient avoir résumé toute la Scolastique quand ils ont signalé la part qui revient à Aristote dans les idées philosophiques du Moyen-Age. En réalité, Aristote a fourni bien des opinions aux penseurs de cette époque; mais, tout compte fait, c'est plus encore par sa forme que par sa matière, que la philosophie médiévale rappelle la pure doctrine du Stagyrite. En effet, comment fut-il d'abord connu? Surtout par des commentateurs qui étaient plus ou moins imprégnés de Néoplatonisme. De plus, les Pères antérieurs à S. Augustin sont tous, directement ou indirectement, les disciples plus ou moins conscients des Platoniciens, des Stoïciens et des Néoplatoniciens. L'Académie moyenne et la nouvelle ne furent pas sans influence sur eux. Ils sont contemporains des survivants de toutes les écoles antiques, des fidèles attardés de l'Epicurisme et des rénovateurs du Pythagorisme. L'antique philosophie est assez vivante au sein de l'Eglise pour y engendrer des

hérésies; et les nécessités de la polémique font que les apologistes cherchent partout des armes pour confondre leurs adversaires. Avec S. Augustin, qui doit en partie sa conversion à la lecture d'une traduction de Plotin, avec tous les mystiques et tous les docteurs des premiers siècles, parmi lesquels il faut citer au premier rang le Pseudo-Denis, le Néoplatonisme, qui avait tant d'affinités avec le Christianisme, pénètre celui-ci plus que ne fait toute autre doctrine ancienne. Cette pénétration n'était-elle point fatale, puisque, M. P. le montre avec la dernière clarté, ilya tel passage capital de Plotin (VI. Ennéade, 9e livre), qui n'est qu'un commentaire, original sans doute, et génial, et très platonicien, mais enfin un commentaire d'un discours de S. Paul (Act. XVII, 27, 28)? Si l'on songe, enfin, que ce même Néoplatonisme avait également envahi les spéculations juives et arabes, dont la spéculation chrétienne est si largement tributaire, on ne peut plus nier qu'il ne soit inexact de voir uniquement, dans la Scolastique, comme un prolongement, une survivance du Péripatétisme.

On a singulièrement exagéré, aussi, l'absence de liberté d'esprit au Moyen-Age. En effet, la forte croyance d'alors à l'harmonie nécessaire de la raison et de la foi, avait pour effet immédiat de donner, à beaucoup d'esprits, une grande confiance dans la dialectique. A tel point que, bien souvent, on ne songeait pas à distinguer les deux domaines; ou n'hésitait pas à se poser philosophiquement les nombreux problèmes dont la théologie fournissait l'idée. Et l'on voyait, dans la philosophie, le chemin qui mène à la théologie; ou bien encore on abordait celle-ci comme un ensemble de données à éclaircir, et dont l'explication pouvait être telle que la raison n'éprouvât plus, à croire, aucune difficulté. De ces deux points de vue, qui favorisaient également la libre spéculation, le premier n'était pas sans dangers, et le second était à demi hérétique. Un peu partout, de nombreux docteurs en préférèrent d'abord et longtemps encore un autre: partant de la croyance à l'inspiration des Livres Saints, il se livraientimitant en cela tous les philosophes du paganisme finissant, à l'explication allégorique, qui permettait à l'imagination intellectuelle de se déployer grandement. Quant au «Magister dixit», il ne sévit qu'assez tard dans l'évolution de la Scolastique.

Et le champ de la recherche était bien plus vaste qu'on ne le dit d'ordinaire. Surtout, les préoccupations de la pensée médiévale n'eurent point l'uniformité dont on parle sans cesse; même, on se trompe souvent dans l'indication des principales. La connaissance toujours croissante que l'on acquérait des doctrines antiques, et la nécessité de défendre, de tous les côtés, la théologie, la christologie et la morale orthodoxes, obligèrent à traiter de presque toutes les questions qui nous occupent encore. Spécialement, le problème de la liberté, agité avec ampleur par S. Augustin, prend, à partir de la fin du VIII siècle, une importance que n'aura certes pas, de 1090 à 1160, le problème des universaux, et qui n'a d'égale que celle du grand débat auquel donna lieu, ultérieurement, la théorie panthéistique de «l'unité de l'intellect possible» soutenue par Averroës.

Il semble à M. P. qu'une étude impartiale et complète des philosophies médiévales changerait fort, aussi, nos appréciations sur leur fondateurs. L'importance d'un Abélard est mince, comparée à celle du franciscain Alexandre de Halès, le créateur de la méthode employée par le plus grand penseur du Moyen-Age, S. Thomas; l'inventeur du Sic et Non n'est qu'un précurseur. De même, en face, non seulement de Jean Scot, mais aussi de Gerbert, de S. Anselme et de Jean de Salisbury, Alcuin et Heiric d'Auxerre, Bérenger de Tours et Abélard sont des hommes de second ordre. Raban Maur, l'élève d'Alcuin, Remi d'Auxerre, Roscelin et Guillaume de Champeaux sont inférieurs à tous les précédents, soit en valeur intrinsèque, soit quant à l'étendue de leur action, soit à ces deux points de vue.

La manière dont M. P. est conduit à diviser et à subdiviser l'histoire des philosophies médiévales, résulte immédiatement des vues que nous venons d'exposer. La voici. — Du I. siècle av. J C., avec Philon, au VII. ap. J. C., se constituent tous les courants philosophiques dont sortiront les grandes doctrines qui s'épanouissent entre le VIII et la fin du XIII siècles. — Mais la première période (I siècle av., VIII siècle ap. J. C.) comprend trois parties. La première se termine au Concile de Nicée, en 325; elle est marquée par une extrême vitalité des écoles platoniciennes,

pythagoriciennes et chrétiennes, sans cesse en rapports les unes avec les autres. Elle aboutit à la constitution définitive des dogmes fondamentaux du Christianisme. De 325 à 529, c'est à dire à la fermeture de l'Ecole d'Athènes par Justinien, l'activité philosophico-théologique est considérable encore, en Orient et en Occident. De 529 au VIII siècle, le Néoplatonisme achève de pénétrer théologies et philosophies. — Avec le VIII siècle finissant, que marque une première renaissance, commence la seconde période, qui se termine avec la première moitié du XVII siècle. — Cette seconde période peut aussi se subdiviser en trois parties. Pendant la première, qui va jusqu'au XIII siècle inclusivement, la spéculation juive, qui décline dès la mort de Maïmonide; la spéculation arabe, qui ne survit guère au XIII. siècle et dont l'Averroïsme est le moment le plus brillant; la Scolastique occidentale, enfin, inférieure en originalité à la philosophie arabe, mais plus féconde qu'elle et qui progresse jusqu'à S. Thomas, tandis que, dans l'orient chrétien, l'activité intellectuelle se fige ou s'éteint, offrent à l'historien de la philosophie des sujets d'étude d'un puissant intérêt, mais aussi d'une difficulté considérable; car alors, plus encore que dans la période précédente, toute école est telle qu'elle exige d'être étudiée dans ses rapports avec les autres et avec le mouvement scientifique ambiant. De la fin du XIII siècle à la prise de Constantinople en 1453, la vie de l'esprit diminue partout, l'influence d'Aristote tend à restreindre celle du Néoplatonisme dans une certaine mesure; et si les Universités s'organisent en Occident, la décadence intellectuelle s'y poursuit néanmoins. Entre 1453 et la fin de la seconde période, une autre philosophie, aux formes très diverses, fille de l'humanisme et de la science renaissante, se fait jour dans les écoles catholiques, dans les écoles protestantes, et en dehors des milieux théologiques, car dès cette époque il existe de tels milieux. Mais l'esprit nouveau ne commence à vraiment prédominer qu'à partir de la révolution cartésienne. — Alors s'ouvre, parallèlement au mouvement intellectuel moderne, la troisième période de l'histoire des philosophies médiévales. M. P. étudie longuement les efforts croissants de la Scolastique, d'abord pour se maintenir en face de la philosophie indépendante et de la

science expérimentale, puis pour repousser les conséquences théoriques et pratiques des courants d'idées issus de la Révolution française, enfin, et ceci n'est pas le moins curieux, pour s'assimiler toutes les conquêtes définitives de l'esprit humain et les faire entrer dans une synthèse puissante dont l'âme serait la vieille Scolastique elle-même. Tandis que celle-ci survivait, ou même survit encore, transformée, après une évolution continue, dans un grand nombre de métaphysiques actuelles, elle tâche de renaître, en l'intégrité de la forme qu'elle revêtit au XIII siècle, au sein de l'ècole néoscolastique qui repousse ces métaphysiques. M. P. suit les traces de la pensée du Moyen-Age jusque dans les débats politiques actuels; il voit, dans la tentative de Léon XIII pour restaurer la Scolastique, la preuve de l'accord intime — accord dont, il est vrai, doutent beaucoup de catholiques — de la religion romaine et de la spéculation médiévale.

Un des passages les plus importants du livre, est celui où M. P. dégage avec netteté la puissante, grandiose et poétique conception néoplatonico-chrétienne d'un univers où règne un dualisme radical. En haut, le monde divin, «régi par le principe de perfection»; en bas, le monde naturel «régi par les principes de contradiction et de causalité». Cette conception des choses étant acceptée, le problème capital, pour l'humanité, pourrait-il être autre que celui-ci: Comment peut s'opérer l'union de la nature et du divin? Pour en concevoir la possibilité, la Scolastique chrétienne se représente, au sein de la nature, une hiérarchie d'essences qui doit s'achever, au dessus d'elle, dans le monde supérieur. Pour réaliser cette union, on établit une hiérarchie ecclésiastique à laquelle il est logique de donner le pas sur les puissances temporelles; et l'éthique toute religieuse qui domine cette politique toute métaphysique, a pour base un tableau des valeurs calqué sur le tableau même des essences, disposées elles-même suivant leur rapport plus ou moins immédiat avec l'essence suprême. Cette conception explique, en dernière analyse, les idées politiques et morales fondamentales du Moyen-Age chrétien; elle est l'âme de toute sa philosophie, essentiellement théologique et néoplatonicienne sous le revêtement aristotélicien qui la dérobait à la vue des anciens historiens.

De la longue étude à laquelle M. P. donne son Esquisse pour introduction, il espère à bon droit une confirmation nouvelle de l'idée qui s'impose de plus en plus aux savants en tout ordre de recherches, l'idée de la continuité dans l'évolution. Il n'y a pas plus d'hiatus dans l'histoire de la pensée que dans la succession des espèces; et il était vraiment étrange que notre érudition traitât l'histoire de la philosophie comme si, entre l'Antiquité et les Temps modernes, tout l'immense intervalle fût chose à peu près négligeable. Comme toute autre époque, le Moyen-Age fut un moment nécessaire, et même relativement harmonieux, du développement de l'humanité. Il semble aussi à M. P. qu'en dépit de l'irrémédiable caducité d'une partie considérable de la pensée médiévale, quelque chose en demeurera, non pas ce qu'en veulent restaurer les Néoscolastiques, mais ce qui, de l'Idéal transcendant de jadis, peut être traduit en un «Idéal humain, de plus en plus élevé, de plus en plus accepté et poursuivi par tous». Cette dernière conclusion prêterait sans doute à la discussion, mais nous devons nous borner. M. P. nous y invite lui-même en nous montrant quelle tâche énorme l'histoire des idées et la psychologie de l'humanité doivent encore fournir, avant qu'il devienne possible de prophétiser avec quelque assurance le sort futur des écoles actuelles. Quoi qu'il en soit, son livre invite à penser que l'idéalisme contemporain, qui plonge par sa racine en une philosophie qui remonte à vingt sciècles et ne mourut jamais que pour renaitre, saura s'harmoniser dans l'avenir avec l'esprit scientifique, comme il sut s'harmoniser, dans le passé, avec la pensée naturaliste des Grecs. Revivre dans le présent le meilleur du passé est souverainement désirable, et le livre de M. Picavet nous donne cette joie de constater que la loi suprême de l'histoire des idées est conforme au vœu suprême de l'esprit.

---

# XII.

# Quadratus Martyr, der Skoteinologe.

## Ein Beitrag zu Herakleitos von Ephesos.

Von

**Andreas Freiherrn Di Pauli,** Innsbruck.

Ich möchte hier auf eine Herakleitosspur hinweisen, die bisher, so viel ich sehen kann, unbeachtet geblieben ist. Es handelt sich zwar nicht um ein neues Fragment des Ephesiers, sondern nur um die eigentümliche Verwendung eines seiner Gedankensplitter. Die betreffende Spur findet sich in den Acta Quadrati c. VI (Anal. Boll. I. (1882) pag. 455 s.).[1] Das Herakleitische Fragment, das hier in Betracht kommt, hat Neumann nebst anderen Herakliteen den χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, einem Exzerpite einer anonymen Theosophie des V. Jahrh. entnommen, deren Verfasser den Nachweis führen wollte, daß bei den Heiden sich vielfach Ahnungen der christlichen Wahrheit fänden; dieselben hat Neumann nach einer Abschrift des im Jahre 1870 verbrannten Justinus codex, die sich auf der Tübinger Universitätsbibliothek befindet und von M. Bernhardus Hausius aus Knielingen im Jahre 1580 angefertigt wurde, im Hermes XV (1880), S. 605 ff. veröffentlicht. Das betreffende Fragment lautet nach Patin mit Hinweglassung unsicherer Jonismen: καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι

---

[1]) Die Akten des Quadratus wurden zum erstenmal nach dem cod. Leid. Perizonianus 10 in den Anal. Boll. I (1882), pag. 448—469 herausgegeben; der hier fehlende Schluß derselben erschien nach cod. Oxon-Barohc. 240 in Anal. Boll. XV (1896) pag. 160; nach eben dieser Handschrift gab Dr. Schmidt die Akten im Archiv f. slav. Philol. XVIII (1896), S. 172—182 heraus. Cod. Oxon. weist an manchen Stellen dem Leid. gegenüber bedeutende Kürzungen auf. — Quadratus erlitt den Märtyrertod ἐπι καιροῖς Δεκίου καὶ Οὐάλλεριανοῦ (c. 1) in einer Ortschaft des Hellespont.

μαινόμενοι οἷον εἴ τις ἐς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο· μαίνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὕτω ποιοῦντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον, εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο οὔτε γινώσκων θεοὺς οὐ δ' ἥρωας, οἵτινές εἰσι, οὐκ ἀκούουσι ὥσπερ ἀκούοιεν, οὐκ ἀποδιδοῦσι ὥσπερ οὐκ ἀπαιτοιεῖν (Neumann, fr. 2 u. fr. 4; dieses Bruchstück steht auch bei Bywater, Heracl. Ephes. reliquiae (1877) fr. 130 u. fr. 126 und bei Diels, Herakleitos von Ephesus (1901) fr. 5 u. fr. 128).

Patin hat im Archiv f. Gesch. d. Philos. N. F. V (1899), S. 148 ff. auf die Ähnlichkeit des zitierten Fragmentes mit einer Stelle in den Acta Apollonii § 19 (Klette, Texte u. Unters. XV, S. 106) aufmerksam gemacht und ist sodann zu dem Schlusse gekommen, daß Apollonius bei seiner Verteidigungsrede ein herakleitisches Wort gebrauchte. Mit eben diesem herakleitischen Worte können wir eine Stelle in den Acta Quadrati c. VI (pag. 455 s.) in Verbindung bringen. Um eine bessere Vergleichung beider Texte zu ermöglichen, stellen wir die betreffenden Stellen gegenüber.

| Acta Apollonii § 19: | Acta Quadrati c. VI.: |
| --- | --- |
| Τί γὰρ διαφέρει ταῦτα πηλοῦ πεφρυγμένου καὶ ὀστράκου θρυπτομένου; Δαιμόνων δὲ ἀγάλμασιν εὔχονται ἃ οὐκ ἀκούουσιν ὥσπερ ἀκούομεν, οὐκ ἀπαιτοῦσιν, οὐκ ἀποδίδουσιν. Ὄντως γὰρ αὐτῶν τὸ σχῆμα ἔψευσται· ὦτα γὰρ ἔχουσιν καὶ οὐκ ἀκούουσιν, ὀφθαλμοὺς ἔχουσιν καὶ οὐχ ὁρῶσιν, χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐκτείνουσιν, πόδας ἔχουσιν καὶ οὐκ βαδίζουσιν· τὸ γὰρ σχῆμα τὴν οὐσίαν οὐκ ὑπαλλάττει. | Τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων· στόμα ἔχουσι, καὶ οὐ λαλήσουσι· ὀφθαλμοὺς ἔχουσι, καὶ οὐκ ὄψονται· ὦτα ἔχουσι, καὶ οὐκ λαλήσουσι· ῥῖνας ἔχουσι, καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται· χεῖρας ἔχουσι. καὶ οὐ ψηλαφήσουσι· πόδας ἔχουσι, καὶ οὐ περιπατήσουσιν· οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν· ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτά, καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπαυτοῖς.[2]) |

Wie ersichtlich ist der letzte Teil des Zitates aus den Acta Apoll. nach Ps. 115,5 ss; 135,6; Sap. Sal. 15,15 gebildet, wie Klette richtig anmerkt; um so mehr gilt dies von der angeführten Stelle

[2]) Cod. Oxon. hat nur (S. 177): τὰ εἴδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων· ὅμοιοι αὐτοῖς γένοιντο οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτοῖς.

aus, den Akten des Quadratus, die tatsächlich nichts weiteres ist als die wort-wörtliche Wiederholung von Ps. 115,5.

Es kann unmöglich die auffällige Verwandtschaft des Apolloniuszitates mit dem oben angeführten Fragment in Abrede gestellt werden. Aber auch das Zitat aus den Akten des Quadratus kann direkt mit obigem Fragmente in Verbindung gebracht werden, ja es dokumentiert sich an dieser Stelle deutlicher als in den Acta Apollonii, daß auf Herakleitos Bezug genommen wird. Dies ist aus folgendem Umstand zu schließen. Nachdem nämlich Quadratus obige Worte der hl. Schrift angeführt hat, unterbricht ihn der Prokonsul Perinios folgendermaßen: σκοτεινῷ λόγῳ βλασφημεῖς οἰόμενός με λανθάνειν· πείσθητι οὖν καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς, worauf Quadratus zur Antwort gibt: λόγῳ σκοτεινῷ, καλῶς εἶπας· σκοτεινὴ γάρ σοι τυφλόττωντι τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς, ἡ ἀλήθεια φαίνεται.[3]) Was unter „σκοτεινῷ λόγῳ" gemeint ist, bedarf wohl keiner näheren Erklärung, und daß hier der Prokonsul auf Herakleitos anspielt, steht ebenfalls fest; denn ich vermag keinen Grund ausfindig zu machen, der jenes Wort von der dunklen Rede rechtfertigte. Demnach liegt der ganze Sachverhalt sehr einfach: Jedenfalls hat der Prokonsul geglaubt, wie er Quadratus Ps. 115,5 zitieren hörte, er hätte es mit dem fast gleichartig klingenden Herakleitoszitate zu tun, also Quadratus würde bewußterweise die Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes mit heidnischen Quellen und Sprüchen darlegen, darum auch des Prokonsuls Worte, die nur in dieser Auffassung verständlich werden: οἰόμενός με λανθάνειν. Quadratus hätte sich also nach seiner Meinung in den Mystizismus des Ephesiers geflüchtet. Quadratus pariert jedoch den Hieb geschickt und bezieht den Ausdruck „σκοτεινῷ λόγῳ" nicht auf Herakleitos, sondern auf Perinios mit den Worten: „In dunkler Rede, gut gesagt! denn dunkel erscheint dir dem geistig Blinden die Wahrheit."

---

[3]) Nach cod. Oxon. ist der Wortlaut dieser Stelle: Περίνιος ἀνθύπατος εἶπε· σκοτεινῷ λόγῳ βλασφημεῖς οἰόμενος λανθάνειν, πείσθητι τοίγαρ Κοδρᾶτε καὶ θῦσον τοῖς θεοῖς. Κοδράτος εἶπε· καλῶς εἶπας, σκοτεινῷ λόγῳ· σκοτεινὴ γάρ σοι ἡ ἀλήθεια φαίνεται, [ἡ] δὲ πλάνη φωτεινή. λαμπρῷ οὖν λόγῳ ταῖς προγονικαῖς χρήσομαι φωναῖς· γνωστόν σοι ἔστω. Hier weist Quadratus den Gedanken des Prokonsuls direkt zurück, indem er seine Worte auf die Vorfahren zurückführt.

Wir können ein Analogon aus den Acta Apollonii § 33 (Klette, pag. 116) zu dem Ausdrucke „σκοτεινῷ λόγῳ“ beibringen; in den genannten Akten wirft nämlich ein kynischer Philosoph dem Apollonius ein: 'Απόλλω, σεαυτῷ λοιδοροῦ, πολὺ γὰρ πεπλάνησαι, κἂν δοκεῖς σκοτεινολόγος εἶναι. Dieser Einwurf wurde ohne Zweifel durch einen Ausspruch des Apollonius provoziert, der also lautet: (§ 32; Klette, pag. 116): „Denn eines sehenden Herzens Teil, Perennios, ist der Logos des Herrn, wie sehender Augen das Licht, sintemal ein Mensch nichts nützt, der zu Unempfindlichen spricht, ebensowenig wie Licht, das Blinden aufleuchtet“ (ὡς βλεπόντων ὀφθαλμῶν τὸ φῶς, ἐπεὶ οὐδὲν ὠφελεῖ ἄνθρωπος ἀνοήτοις προσφθεγγόμενος, ὡς οὐδὲ τὸ φῶς ἀνατέλλον τυφλοῖς). Man vergleiche hierzu Patin a. a. O. S. 155 s., der auch hier eine Herakleitische Spur nachweisen konnte, nämlich: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασιν κτλ. (Neumann fr. 1; Bywater fr. 3; Diels fr. 34). Und in der Tat, eine gewisse gedankliche Ähnlichkeit ist nicht in Abrede zu stellen. Apollonius beklagt sich also über die Unempfindlichkeit und Blindheit der Menschen; die Spitze dieser Anklage ist, wie leicht ersichtlich, gegen den Vorsitzenden Perennios gerichtet. Nicht anders hat Quadratus zum Prokonsul gesprochen: auch ihm hält er seine geistige Blindheit vor. Die Gleichartigkeit des Gedankenganges in beiden Fällen ist aller Beachtung wert. Vielleicht ließe sich aus diesem bedeutsamen Umstande ein Schluß auf die litterarische Stellung der Apolloniusakten ziehen.[4]) In beiden Texten, den Akten des Apollonius, wie in den Akten des Quadratus, haben wir eine auffallende Konzinnität von Ursache und Wirkung zu konstatieren: in ersteren gab die Rede des Apollonius von den Unempfindlichen dem Kyniker Anlaß, ihn als σκοτεινόλογος zu bezeichnen, in letzteren provoziert der Ausdruck „σκοτεινῷ λόγῳ“ des Prokonsuls die Rede des Quadratus von den geistig Blinden, von den gegen die Wahrheit Unempfindlichen.

Wenden wir uns nun in Kürze der Frage nach der Echtheit des Herakleitischen Fragmentes zu; der erste Teil desselben, mit Ausnahme der gesperrt gedruckten Worte, findet sich nach Bywater

---

[4]) Geffken hat versucht, den Nachweis zu erbringen, daß die Acta Apollonii „mit allem Zubehör mehr oder minder dramatisierte Apologetik sind“ (Nachrichten der Kgl. Ges. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1904. S. 262—284).

in Apollonius Epist. 27; Gregorius Naz. Or. XXV (XXIII) 15, pag. 466 ed. Par. 1778; Elias Cretensis in Greg. Nar. l. l. (cod. Vat. Pii II, 6 fol. 90 r). Clemens Alex. Protrept. 4, pag. 44; Origenes c. Cels. I, 5 pag. 6; id. c. Cels VII, 62 pag. 384. An der Echtheit dieses gut beglaubigten Textes ist nicht zu zweifeln. Immerhin erregt der letzte Satz des oben angeführten Herakleitosfragmentes Bedenken, der wie schon Zeller I, 5, 781 A 2 bemerkt, eine jüdische oder christliche Überarbeitung des herakleitischen Wortes zu sein scheint; jedoch scheint sich Zeller schließlich für die Echtheit zu entscheiden. Diels nennt ihn eine „schlechte Variante“ zu fr. 5. Unsere Untersuchung ergibt das Resultat, daß Ps. 115,5 den Prokonsul Perinios an das herakleitische Wort erinnert hat, was tatsächlich zugunsten der Echtheit des letzten Satzes spricht; jedenfalls darf aber angenommen werden, daß die Kenntnis unseres Zitates eine sehr weit verbreitete war.

Wir glauben hiermit einen neuen Beweis erbracht zu haben, wie tief einschneidend die Bedeutung Herakleitos für die frühchristliche Apologetik war — dies ist zwar aus den Acta Quadrati nur indirekt zu schließen, aus den Acta Apollinii jedoch direkt — und daß man gelegentlich seine Aussprüche, als der hl. Schrift entnommen, apologetisch verwerten konnte.

---

# XIII.

# Plato and Aristotle on the problem of efficient causation.

By

Dr. **James Lindsay**, Kilmarnock (Scotland).

In the reasonings of Plato and Aristotle, there is an underlying assumption of causality. Existence is *energy* to Aristotle; to Plato it is intellect (νοῦς), but intellect which holds in itself all the ideas of the universe, in their causal significance. Plato and Aristotle alike placed being beyond thought—beyond knowledge. Plato, however, reaches a more practical result, when, feeling the inadequateness of the concept of substantiality or existence, he lays it down in the *Sophist* that the being of things is nothing but their power (δύναμις). Plato saw, before Aristotle, that, in the regress of movements, there must be a first term. The intellect (νοῦς), which is existence to Plato, is something which holds in itself all the ideas of the universe in their causal significance. The psychology of Plato presupposed mind wherever there was motion, and so he was led to postulate Deity as Prime Mover of the universe, with subordinate or deputed deities. (See the *Timæus*, 41 B and 42.) Between the Primal Cause and ordinary mortals Plato set these inferior or subordinate deities, apparently, as a way of accounting for the shortcomings of the world. (See the *Timæus*, 41 C.) But a more important consideration, in the present connexion, is that Plato expressly recognises the dependence of the world upon a cause beyond itself—παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. (See *Timæus* 28 A and B.) Plato, in the second book of the *Republic*, already treats in express terms of the Divine causality.

He goes on, in the sixth book, to give his thought more precise form, when he explicitly says the Good is not mere existence—οὐσία—but transcends it in dignity and power. In the seventh book, he affirms the Good to be cause of all that is bright and beautiful in the worlds of the visible and the invisible—first and most profound of efficient causes. Despising the outward and phenomenal, Plato rises to the recognition of a Supreme Cause, as real and infinite essence, indeed, but yet transcendently abstract and ideal. Created things are taken (sixth book of the *Republic*) as Plato's starting point only that he may rise above them (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα), and, making them "fulcrum" for his flight, advance to the Primary Cause which, as unviversal principle, is outside and above the point of departure—μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ιὼν. (See the *Republic* VI, 511 B). In the tenth book of the *Republic*, Plato distinctly claims for God that He is First Author or Creator—φυτουργός—of all things. In the *Philebus*, with its theory of being, we find Plato speaking of a Supreme Intelligence—νοῦς θεῖος—which is declared to be cause of all things. This supra-mundane principle is for him determining cause—αἰτία—of all things. In the *Philebus,* indeed, Plato feels the pressure of the causal axiom in connexion with all things as derived: he holds everything which comes into being to come of necessity into being through a cause — ἀναγκαῖον εἶναι, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο; (See *Philebus,* 26 E). This general Cause of the existence of the universe, as we know it, deserves, in Plato's view, to be regarded as the Reason of the world. (See *Philebus*, 30 A.) Still, we have to pass from the *Philebus* to *Timæus* and the *Laws* for any full development of cosmological theory. There Plato voices the difficulty of finding the "Author" (ποιητής) and "Father" (πατήρ) of the world, which already means the quest for an Efficient Cause. (See *Timæus*, 29 A.) In *Timæus* also, Plato introduces the idea of Conditions (as supplementary)—ξυναιτίαι—to the cause proper (αἰτία), an idea which was afterwards to receive alike important support and criticism. This idea of necessary cause (τὸ ξυναίτιον) was to Plato that of

something without which true cause would not be cause. No very rigorous sense need be imposed upon passages of bold Creationism in the *Timæus,* wherein we find the creative personality and deliberate activity of the Demiurge. Enough that we have God dwelt upon as Personal Creator or Efficient Cause, Plato recognising that that which becomes necessarily, becomes under the influence of a Cause. It lacks necessary being; it comes into existence in answer to a sufficient reason. But the Efficient Cause of Plato is Artificer rather than Creator, imposing, according to law, form on pre-existent substance, although one can hardly doubt that, in a deeper way, the real quest of Plato is for an Ultimate Cause, that is, principle of life and motion—in other words, of all Ionic manifestations of ceaseless process. And, indeed, if we take, say, the *Republic*, *Timæus*, *Sophist,* and *Statesman,* all together, one can hardly help feeling that, in his religious metaphysics, Plato had deep and real hold on a *producing* Being in the Supreme Creator who is for him world-principle, so that his metaphysical conceptions can hardly be denied the possession of true dynamic force. Again, in the *Phædrus,* God is, as Personal Spirit, cause of the world's order and design—eternal cause, it is said, of eternal movement. We must be content to remark that Divine causal idea clearly appears in such other works of Plato as the *Sophist* and the *Statesman*, in both of which the Deity is spoken of as Father, Artificer, and Generator. So, too, causal idea recurs in *Theætetus, Laws,* and *Phædo.* In the cosmological reasonings of the *Laws*, for example, Plato founds upon the necessity of a rational cause to the actual state of things, setting out, in so doing, from the idea of motion. So, too, in the tenth book of the *Laws*, we have the principle of the Self-Mover propounded. We are now in a position to affirm, on the general question, that God is always and everywhere, to Plato, Organiser of the World and Conserver of its eternal youth, immediate Cause of nature and self-moved principle, on which all cosmic movements depend. Such is Plato's Eternal—an essentially fixed quantity—throned high above, and naccessible to, all change, and in Whom the idea of Prime-Mover is already present. It may be remarked, in this connexion,

that, although Plato has given less perfected and precise theory as to Primal Cause than we find in Aristotle, it does yet by no means follow that Plato is, to our modern ideas, less exalted, in his relative theological conceptions, than the great Stagirite. But, in our present connexion, we can but regret that, in his grand emphasis on ethical ends, Plato fell short of any final or satisfying treatment of the problem of causation or real efficiency. Plato's interest passed from the metaphysical question of efficient causes into the ethical quest of the Good, or the search, after a Final Cause. The moral purposiveness of man grew in its hold upon Plato, until it effected this result of displacing efficient by final Cause. This somewhat tangential movement of Plato's thought is hardly to be deemed satisfactory, for the method and the result are not, strictly taken, really philosophical.

While the earlier thinkers of Greece were prone to accept change simply as a fact, Aristotle had surer grasp on the true idea of cause, as something that must be uncaused or self-caused. The Platonists saw that change must be referred to that which does not change, but they did not have a like apprehension of how truly causative or originative Primal Reality must be—how little it could be mere inactive being. They were too content to rest in the Supreme Idea, rather than in definitely postulated Efficient Cause. This Primal Reality of the universe, with its eternal energy, is, in nature, absolute and self-originative Reason, for such is Aristotle's view of ultimate Causation. In his *Physics*, Aristotle lays it down that nothing which is moved moves itself —ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι. (Phys., VII, 1.) And, again, he designates efficient cause more precisely as moving cause—τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις. (Phys., II, 7.) In the plainest terms, Aristotle postulates, in the twelfth book of his *Metaphysics*, a First Cause, without which the world would not exist. In formulating his four kinds of cause, Aristotle gave efficient Cause (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) or "moving" Cause (τὸ κινητικόν) the form it was substantially to wear through the Middle Ages. Every movement argues a moving Cause, and such moving Cause must be actual being—no mere potentiality. Only such actual being can exert

that ἐνέργεια which means the movement here involved. As Aristotle reads the order, law, and progress of the phenomenal universe, the First Cause—or Prime Mover—is to him such ἐνέργεια. He is content with no essence—οὐσία—of things *in abstracto*, but seeks that ἐνέργεια by which their activity is expressed. As the series of moving Causes cannot be endless, his First Cause or Prime Motor (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) is taken that he may escape from the finitude of the actual. The unmoved and "motionless cause of motion" is God. It will be observed that Aristotle allows to Deity no relation to the world save the motion which He communicates to it, and thus He remains in a state of separation from it. His relation is one of pure transcendence; Deity does not appear as active and interested Cause of the life of the world. But it should be noticed that Aristotle, in holding to the independence of that Divine Reason which is the primary source of all energy, and maintaining its separation from the world, does not view the action of the Primal Cause—Divine Reason—upon the world-process as mechanical, but rather regards the self-activity of each and every part as having been provided for, through immanent energy which has been communicated to them.

Thus then, we see the result of Aristotle's large concern with φύσις—an interest so different from that of Plato in final Cause—in a quite astonishing search after the attainment of Causes, and the maintenance of a scientific conception of the world. In his *Physics*, Aristotle argues, in a deep and basal fashion, that movement cannot be self-caused, in the case of extended substance, and further, that motion must be without beginning and quite continuous. In his *Metaphysics*, Aristotle makes movement consist of possibility passing into actuality, and takes the source of movement to be completely realised actuality. In other words, it is form pure and without admixture of matter. It should be observed how important was Aristotle's distinction between self-activity—*purus actus*—and potency. It opens the way for distinguishing between the Primal Ground of things—complete in itself and not moved—and the nature of things themselves, as conditioned in character and evolutional in law. So far as it

goes, Aristotle's insight was great, but it was, of course, halting in its issue. For his system was undoubtedly statical in character, and he neither felt the need, nor saw the mode, of relating the Primal Ground to the world of imperfection that is. No doubt, he may have meant to improve upon Platonic Idea by such external Cause as he invoked to convert possibility into actuality, but, however his hold on the facts of experience may have been greater, his method was yet too external to produce satisfactory results. So that, although Aristotle did so much for the subject of Causation, the influence of Plato's ideas overbore much of the effect properly to have been expected. For too much was allowed to formal cause, so that efficient—as well as material and final—causes were left in the shade. And, of course, the imperfection of his idea of causation is to be noted, no less than his meritorious treatment, since he is even prepared to drop the notion of sequence, and does not regard cause as an antecedent with determining power. Causality only throws the explanation back upon an antecedent that continually flees us, and the only escape is by taking causality itself up into some form of self-activity, as the only category that explains itself. Aristotle has not dealt with the problem of efficient Cause or Principle is satisfactorily related to the world, but at least he gave invaluable aid and such a noteworthy contribution towards the solution of the problem as to be of imperishable memory.

---

# Jahresbericht

## über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

# VI.

# Die deutsche Literatur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie 1901—1904.

Von

**H. Gomperz.**

III (Schluß).

## C. Platon.

Walter Pater, Plato und der Platonismus. Vorlesungen. Aus dem Englischen übersetzt von Hans Hecht. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1904. VII u. 339 S.

Es ist viel Wärme in diesem Buch, und diese Wärme ist das beste darin. Denn neue Gedanken oder Gesichtspunkte findet man wenige, und auch diese treffen meist nicht den Kern der Sache. Ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς — durch dieses Motto hat der Verfasser selbst seine etwas einseitig ästhetische Auffassung charakterisiert, und es ist natürlich, daß man sich nicht völlig befriedigt fühlen kann durch eine Darstellung des großen Philosophen, die das spezifisch Philosophische fast durchweg im Hintergrunde läßt. Im Vordergrunde steht ihr vielmehr einerseits der Wert der ästhetisch unendlich eindrucksfähigen (nicht der künstlerisch produktiven) Platonischen Persönlichkeit, andererseits der ästhetische Reiz der Platonischen Idealgestalten: die herbe Gehaltenheit seiner Jünglingsfiguren und die strenge Zucht seines „Staates“. Ich möchte sagen: für P. ist Platon vor allem ein Typus des künstlerisch genießenden Menschen — und ein mit der Feder statt mit dem Meißel arbeitender Meister archaischer Plastik. Er selbst

würde die Formulierung vorziehen: Platon ist Jonier durch seine Anlage, Dorer aus Überzeugung und freier Entschließung; denn auf diesen etwas fragwürdigen Gegensatz führt er mit Vorliebe alle Vielfältigkeit hellenischer Lebensäußerung zurück. Allein Platon, wie er ihn sieht, umfaßt P. jedenfalls mit Liebe; und es sind schöne Blätter, auf denen er — in dem Kapitel „the genius of Plato" — aus den Gleichnissen Platons die Empfindlichkeit seiner Sinne und die Feinheit seiner Beobachtung dartut, diese mit dem transzendenten Charakter der Platonischen Ideenlehre kontrastiert, und schließlich „das Paradoxe des Platonischen Genius" darin findet, daß der große Denker und Künstler „das Unsinnliche mit einer Art von sinnlicher Liebe" geliebt hat. Und nicht minder schön sind auch diejenigen, auf denen er — in dem Kapitel „Lacedaemon" — ein farbenreiches Bild spartanischen Lebens entrollt.

Dieses Lob gilt dem englischen Original.[6]) Die Übersetzung kann auf ein solches keinen Anspruch machen; denn der Übersetzer beherrscht weder den Gegenstand noch die Sprache des Autors in dem erforderlichen Maße. Aus einer „berechtigten" (legitimate) Grundlage macht er eine „gesetzmäßige" (S. 36), aus dem großen Kommentar des Proklos zum Timaios (Proclus in commenting on the Timaeus) „einige Bemerkungen" zu diesem Dialog (S. 40), aus der „unbestimmten" (indeterminate) Gleichmäßigkeit des Chaos eine „unentschlossene" (S. 42); die griechischen Priester und Priesterinnen nennt er „Diener der Kirche" (religious persons; S. 74); aus den von der christlichen Kirche nicht gebilligten (unsanctioned) Träumen des Origines werden „unheilige Träume" (S. 81); Aristoteles heißt „der erste Schulmann" statt „der erste Scholastiker" (the first schoolman; S. 164) — und dies ist nur eine kleine Auslese aus den Mißgriffen, die dem Übersetzer bei der Wiedergabe der ersten Kapitel begegnet sind.

Paul Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1903. VIII u. 472 S.

---

[6]) Walter Pater, Plato and Platonism. A series of lectures. London, Macmillan and Co., Limited, 1902. 283 S.

Dieses wichtige Buch habe ich in dieser Zeitschrift Bd. XVIII, S. 441—495 besprochen und muß hier auf diese ausführliche Erörterung verweisen.

Dr. E. Rolfes, Neue Untersuchung über die Platonischen Ideen. Philosophisches Jahrbuch, Jahrg. 1900, S. 221—238 u. S. 404 bis 428, Jahrg. 1901, S. 161—180, u. Jahrg. 1902, S. 10—19.

Derselbe, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles. Ebenda, Jahrg. 1902, S. 420 bis 439 u. Jahrg. 1903, S. 18—29.

Über die zweite dieser Abhandlungen könnte ich nur wiederholen, was ich schon Bd. XVI, S. 294 f. dieser Zeitschrift über des Verfassers Buch „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles" bemerkt habe. Und im Grunde gilt dasselbe auch von der ersten Abhandlung, die sich die Aufgabe gesetzt hat, zu erweisen, daß Platon unter den Ideen Gedanken Gottes verstanden habe. Jedenfalls wird eine eingehendere Auseinandersetzung mit dieser These schon deshalb entbehrlich sein, weil der Verfasser selbst kaum behauptet, daß die Platonischen Texte nur diese Auslegung zuließen. Vielmehr spielt in seiner — übrigens in der Einzelexegese sehr sorgfältigen — Untersuchung das Argument eine große Rolle, daß man dem Platon die „vernünftigere" Erklärung seiner Worte zubilligen müsse, ihm offenbare „Irrtümer" nicht zutrauen könne. Damit ist eine rein historische, von systematisch-dogmatischen Voraussetzungen unabhängige Diskussion von vornherein ausgeschlossen. Ein anderes Argument des Verfassers ist, daß seine Deutung der Platonischen Ideen mit derjenigen des Hl. Augustinus übereinstimme. Dies ist richtig. Allein er hat dafür eine andere Auktorität gegen sich, die ihm sonst wohl noch maßgebender ist, und welche jedenfalls in dieser Frage ein größeres Zutrauen verdient: nämlich Aristoteles. In der Tat muß der Verfasser an anderem Orte (in seiner Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik, 17. Anm. zum 1. Buche) einräumen, es bleibe „freilich rätselhaft", wie der Stagirit „Plato so mißverstehen konnte". Es ist bedauerlich, daß er zur Emanzipation von Aristoteles sich nicht lieber an anderen Punkten entschlossen hat, an denen sie nicht auf derartige Rätsel führen würde.

Robert Hermann Woltjer, De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et judice. Pars prima (Dissertation der Freien Reformierten Amsterdamer Universität). Lugduni Batavorum apud E. G. Brill 1904. 219 S.

Sachkenntnis, Gründlichkeit und Fleiß sind unbestreitbare Vorzüge dieser Arbeit. Wenn sie mich dennoch nicht befriedigt, so liegt das an ihrer Ökonomie. Sein unverkennbares Behagen an humanistischer Rhetorik hat nämlich den Verfasser in endlosen Vorerörterungen festgehalten: in die Sache selbst ist er in diesem ersten Teile überhaupt nicht eingegangen. Durch 90 Seiten ergeht er sich in ganz unfruchtbaren Ausführungen über die Fragen „de consilio et de via ac ratione in disputatione sequendis“ und „quid de tota quaestione ipse censeat Plato, quique philosophi singillatim tractandi sint“. Dann folgt ein Kapitel „de vulgi opinionibus — de barbaris“, das wertvoll wäre, wenn der Verfasser nicht auf die vollzählige Anführung der Platonischen Stellen verzichtet hätte (S. 102, S. 113 [5]). Hierauf erhalten wir S. 124 f. die Disposition: das Werk soll handeln 1. de antiquissimis Graecae philosophiae vestigiis, 2. über die Jonischen Naturphilosophen, 3. über Heraklit und die Herakliteer, 4. über die Eleaten, 5. über Empedokles, 6. über Anaxagoras, 7. über die Atomisten, 8. über die Pythagoreer, 9. über die Sophisten. Von diesen 9 Abschnitten bleiben die 8 letzten in dem vorliegenden ersten Teil noch ganz außer Betracht. Allein auch der erste liegt keineswegs vollständig vor. Er soll sich nämlich in 3 Unterabschnitte gliedern: 1. de Orpheo et Orphicis qui dicuntur, 2. de veteribus generaliter dictis, 3. de aliis siqui sunt eiusdem generis philosophis. Wäre nun wenigstens der erste dieser 3 Unterabschnitte fertig, so hätten wir doch immerhin eine brauchbare Monographie über Platons Verhältnis zur Orphik. Allein W. teilt denselben nun wieder in 2 Teile: A. de Orpheo, B. de Orphicis, und bloß der erste dieser Teile ist fertig geworden. Er füllt die S. 135—206 — und dies, obwohl der Verfasser selbt S. 135 bemerkt, daß jene Platonischen Stellen, qui de fabuloso illo vate agunt, ab omni philosophia sunt remoti ideoque in hanc disputationem parvi momenti. In der Tat behandelt er nur eine einzige Frage von irgendwelcher philosophiegeschichtlicher Erheblichkeit: nämlich

die Frage, ob Platon die von ihm Cratyl. p. 402 B, Phileb. p. 66 C und Resp. II, p. 364 E teils zitierten, teils erwähnten Orphischen Gedichte für Werke des Orpheus hielt? Jeder unbefangene Leser würde wohl diese Frage unbedenklich bejahen. Denn Platon zitiert einfach: Ὀρφεὺς λέγει, φησὶν Ὀρφεύς, und stellt insbesondere an der angeführten Kratylosstelle Orpheus ganz vorbehaltlos mit Homer und Hesiod zusammen. W. dagegen macht verzweifelte Anstrengungen, um wenigstens die Möglichkeit zu retten, daß Platon an der Authentizität der Orphischen Theogonie gezweifelt habe. Er gibt zu diesem Behufe eine höchst gewaltsame Interpretation der oben genannten Stelle der Politeia, an der er das ὥς φασι nicht nur auf Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, sondern auch auf die Genetive Μουσαίου καὶ Ὀρφέως (βίβλοι) beziehen will,[7]) und bedient sich im übrigen des Arguments (S. 160), daß Platon auch dann, si aliter sensisset, doch nicht notwendig aliter etiam scribere debuisset. Die Präsumption, daß der Philosoph das, was er sagt, auch meint, läßt sich jedoch in dieser Weise natürlich nicht entkräften. Schließlich kommt der Verfasser (S. 201 f.) zu folgendem Ergebnis: (Plato) de fabulae Orpheo agens de Orphicis vix cogitare videtur . . . . . Ipsas Orphicorum doctrinas plurimi faciebat; ad quem vero referrentur hae doctrinae, id omnino non curabat. Dem wird man ja zustimmen können, dann indes um so weniger begreifen, wozu es notwendig war, statt in einer Anmerkung auf 70 Textseiten „de Orpheo“ zu handeln. Sicher ist, daß die ganze vorliegende „pars prima“ zu dem Thema der Arbeit gar nichts Erhebliches beigebracht hat. Und ich kann nur dem Wunsche Ausdruck geben, daß sich der Verfasser in den folgenden Teilen zu einer sehr viel gedrängteren Darstellungsweise entschließen möge: er wird sonst über Platons Verhältnis zu den Vorsokratikern ein Werk produzieren, das Zellers „Philosophie der Griechen“ an Umfang nicht nachsteht.

Dr. Friedrich Stählin, Die Stellung der Poesie in der Platonischen Philosophie. München 1901. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. IV u. 68 S.

---

[7]) Doch weist der Verfasser glücklich nach, daß man sich gegen seine Erklärung nicht auf Tim. p. 40 D) berufen kann, da hier von den Dichtern im allgemeinen die Rede ist (S. 197 f.).

Eine gründliche und besonnene Darstellung, der ich vielfach zustimmen kann. Insbesondere vertritt der Verfasser mit Recht die Ansicht, daß es Platon mit der Forderung des Enthusiasmus für den Dichter Ernst ist (S. 14 u. sonst). Und sehr hübsch handelt er (S. 38) von dem Verhältnis dieser Forderung zu der Auffassung der ποίησις als μίμησις: beide stimmen zwar darin überein, dem Dichter eine eigentliche ἐπιστήμη abzusprechen, stehen jedoch eigentlich unverbunden nebeneinander; denn zur μίμησις bedarf es keines Enthusiasmus. Ebenso berechtigt ist es, wenn St. bei Platon eine Unterschätzung der Phantasie findet (S. 36). Auch sonst bringt er vieles Richtige und Nützliche. Speziell stimme ich auch seinem Eintreten für die Echtheit des Jon zu, wenn ich es auch für ganz unmöglich halte, daß dieses harmlose und anmutige Gespräch erst nach dem 10. Buche der Politeia verfaßt sein sollte. Auch ob Jon und Resp. X. sich wirklich gegen Antisthenes richten, wie der Verfasser (S. 26ff.) nach Dümmler annimmt, bleibe dahingestellt: mir kommt die Voraussetzung, der Kyniker habe Homer „ein Wissen über die τέχναι“ zugesprochen, nicht sehr wahrscheinlich vor. Einzelnes wird auch sonst zu beanstanden sein: so die Behauptung (S. 46), die ὀρθὴ δόξα gehe gleich der ἐπιστήμη auf die Ideen (das Gegenteil sagt St. S. 47 selbst). Vor allem aber finde ich beim Verfasser eine zu große Neigung, disparate Platonische Gedanken zu harmonisieren. So z. B. vergleicht der Philosoph Resp. V, p. 472 D sein Gerechtigkeitsideal mit einem Idealgemälde (οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος), dem kein einzelner, wirklicher Mensch entspreche. In Resp. X dagegen setzt er als selbstverständlich voraus, daß die künstlerische μίμησις sich stets auf Einzeldinge richte, weshalb denn ihre Produkte Nachbildungen von Nachbildungen der Ideen seien. Es scheint mir ganz klar, daß Platon an den Stellen der zweiten Art an jene gelegentliche Bemerkung gar nicht gedacht und sich daher auch gar nicht die Frage vorgelegt hat, ob nicht der Künstler ebenso wie der Dialektiker über das sinnliche Einzelne hinauszugehen und im allgemeinen Typus eine Art Analogon zur Idee zu schaffen vermöge. St. dagegen findet in jener Bemerkung ohne weiteres das Zugeständnis, der Künstler sei fähig, sich „über das Einzelne zum Allgemeinen, d. h.

zur Idee zu erheben", und schließt hieraus weiter (S. 22ff.), die Argumentation des X. Buches der Politeia enthalte bloß ein argumentum ad hominem gegen Antisthenes, der ja nur Einzeldingen Realität zuerkannt habe. Und ähnlich scheint es mir auch mit dem „Anhang" (S. 66ff.) zu stehen, der Symp. p. 223D mit Resp. p. 395A „versöhnen" will. An der letzteren Stelle wird zugestanden, daß für Tragödie und Komödie verschiedene Dichter eine verschiedene Begabung zeigen; und der Verfasser hat wohl Recht, wenn er — besonders im Hinblick auf die Ausführungen des Jon — zur Erläuterung dieses Zugeständnisses den Gedanken heranzieht, daß das poetische Talent eben nicht Sache der τέχνη, sondern vielmehr einer spezifischen irrationellen Begabung sei. Allein hieraus folgt nicht, daß am Schlusse des „Gastmahls" die Voraussetzung, „daß der Dichter mit Wissen und Kunst dichte" ad absurdum geführt werden solle. Wenn vielmehr hier aus dieser Voraussetzung die Einheit des tragischen und komischen Dichters gefolgert wird, so kann dies entweder ein dem historischen Sokrates eigentümlicher Gedankengang sein, oder es kann auch Platon in diesem Augenblick aus dem Sokratischen Rationalismus diese Konsequenz abgeleitet haben. Keinesfalls aber sind wir berechtigt, diese Stelle nach einer anderen auszulegen, deren Abfassung gewiß mehrere Jahre später fällt.

Friedrich Beyschlag, Das 32. Kapitel der Platonischen Apologie. Philologus, Bd. 62 (N. F. Bd. 16), S. 196—226.

Bd. 16, S. 121ff. dieser Zeitschrift habe ich über den Versuch v. Bambergs berichtet, das 32. Kapitel der Platonischen Apologie zu athetieren. Ich glaubte, daß einem solchen Unternehmen gegenüber nur das Dante-Wort am Platze sei: Non ragionam' di lor, ma guarda e passa! Und ich glaube noch immer, daß eine Widerlegung dieser Ungeheuerlichkeit ihrem Urheber gegenüber nutzlos, allen Anderen gegenüber unnötig ist. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung hat es dagegen für richtiger gehalten, den unbegreiflichen Angriff im einzelnen zurückzuweisen, und natürlich war es ihm ein leichtes, diese Aufgabe mit vollem Erfolge zu lösen. Er hat jedoch noch ein übriges getan und versucht, für das angefochtene

Kapitel auch ein äußeres Zeugnis zu finden: es soll nämlich neben anderen Platonischen, besonders dem Phaidon angehörigen Stellen von Xenophon Cyr. VIII. 7 nachgebildet worden sein. Ich teile nun für meine Person diese Ansicht des Verfassers. Allein daß er diese „Benutzung Platons durch Xenophon zur Evidenz" nachgewiesen habe, möchte ich doch nicht sagen. Denn die von Joël (D. echt. u. d. Xen. Sokrates II, S. 196) entwickelte Ansicht, Xenophon hänge hier von Antisthenes ab, von dem auch Platon beeinflußt sei, hat doch jedenfalls so viel für sich, daß man über sie nicht ohne eine gründliche Auseinandersetzung hinweggehen kann. Und für die vom Verfasser gleichfalls hervorgehobenen Berührungen zwischen Mem. I. 4. 9 u. IV. 3. 14 einerseits, Phaed. p. 80A andererseits halte ich diese Erklärung sogar für die wahrscheinlichere. Wer immer aber dieses Problem neuerlich untersuchen will, wird die vom Verfasser S. 215—223 nachgewiesenen Entsprechungen nicht ungestraft vernachlässigen können.

Reinhold Biese, Zu Platons „Protagoras". Kgl. Gymnasium zu Essen. Jahresbericht über das Schuljahr 1902, S. 3—8. Essen, Druck von G. D. Baedeker, 1903.

Der kurze Aufsatz bringt zum Verständnis des Platonischen Protagoras nichts Beachtenswertes bei.

Dr. Ernst Horneffer, Platon gegen Sokrates. Interpretationen. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner. 1904. 82 S.

Der Verfasser gibt eingehende Analysen des kleineren Hippias, des Laches und des Charmides und zieht aus ihnen den Schluß, daß Platon in diesen 3 Gesprächen die Sokratische Gleichsetzung von Tugend und Wissen bekämpft. Die Analysen sind vortrefflich, die Schlußfolgerung jedoch halte ich nicht für überzeugend. Im Charmides freilich findet sich wirklich eine Polemik gegen eine Sokratische Position, nämlich gegen die Forderung der Selbsterkenntnis und des Wissens um dasjenige, was man weiß und nicht weiß. Daß diese Forderung in der Tat dem Sokrates gehört, kann nicht bezweifelt werden: sie hängt ja mit dem Wesen der Dialektik aufs innigste zusammen; und auch daß der attische Weise sich für

sie auf das Delphische γνῶθι σαυτόν zu berufen pflegte, wird noch unzweideutiger als durch Mem. IV. 2. 24ff. durch Phaedr. p. 229E bezeugt. Charm. p. 165B—173D aber wird diese Forderung als unerfüllbar und überdies auch als müßig erwiesen; und H. hat ganz Recht, wenn er auf eine buchstäbliche Auslegung dieser Ausführung dringt. Sachlich also steht hier allerdings „Platon gegen Sokrates“; allein daß sich auch nur diese Polemik wirklich gegen Sokrates richtet, ist damit noch nicht bewiesen. Es ist auch nicht wahrscheinlich. Denn das Postulat der Selbsterkenntnis erscheint hier nur als Transformation der Forderung des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (p. 161 B), und diese wird p. 163 CD erläutert durch die Gleichungen: τὰ ἑαυτοῦ = τὰ οἰκεῖα = τὰ ἀγαθά, τὰ τῶν ἄλλων = τὰ ἀλλότρια = τὰ βλαβερά. Οἰκεῖον und ἀλλότριον als ethische Termini sind aber Stichworte des Antisthenes: dies wird deshalb der Unbekannte sein, von dem Charmides jene Definition der σωφροσύνη gehört hat, und den in unserem Gespräch Kritias vertritt. Und dies wird bestätigt durch die Übereinstimmung von Charm. p. 163BC mit Mem. I. 2. 56f. (Interpretation des Hesiodischen ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος und Distinktion von ἐργάζεσθαι und ποιεῖν), da der κατήγορος der Memorabilien nachweislich mit literarischem Material gearbeitet hat (s. oben die Besprechung des Joëlschen Werkes!). Auf Grund aller dieser Umstände — die durchaus nicht H. zuerst bemerkt hat — hat deshalb schon Joël (D. echte u. d. Xen. Sokrates, I. S. 490; vgl. II. S. 1097 — der Verfasser zitiert nur die nebensächliche Bemerkung I. S. 356[1]) den Kritias des Charmides als Maske für Antisthenes nachgewiesen. Die Sache wird daher wohl so liegen. Antisthenes hatte die σωφροσύνη als τὰ ἑαυτοῦ πράττειν definiert und dieses wieder durch die echt Sokratische Forderung der Selbsterkenntnis erläutert. Platon kritisiert jene Definition und läßt sich nun in seiner Polemik dazu fortreißen, auch vor dem Sokratischen Teil des gegnerischen Gedankens nicht Halt zu machen: er bekämpft jetzt auch die Forderung der Selbsterkenntnis, weil Antisthenes sich dieselbe angeeignet hat. Allein antisokratisch oder auch nur antiintellektualistisch ist sein Standpunkt deswegen keineswegs. Denn was er (p. 174BC) dem Wissen um das eigene Wissen und Nichtwissen entgegensetzt, ist nicht etwa ein Willenshabitus oder ein anderes

ἄλογον πάθος, sondern das Wissen um das Gute und Schlechte, diese „eine ἐπιστήμη“, welche „allen anderen“ hier übergeordnet wird — ganz so wie im Euthydemos die βασιλικὴ τέχνη den anderen τέχναι und in der Politeia die Erkenntnis des ἀγαθόν allen anderen Erkenntnissen. Die Wendungen, durch die sich H. (S. 77f.) dieser Folgerung zu entziehen sucht, sind ganz unerheblich und bestehen lediglich in einer Berufung auf des Verfassers eigene, unrichtige Auslegung des kleineren Hippias und des Laches.

Hinsichtlich dieser beiden Gespräche nämlich kann ich H. nicht einmal das zugeben, daß Platon implizite gegen eine Sokratische Lehre Stellung nimmt. Wenn zunächst im Laches p. 192E—193C Beispiele angeführt werden, aus denen hervorzugehen scheint, daß „der Beisatz der Vernunft, der Überlegung, des Wissens, anstatt der Beharrlichkeit erst den Charakter der Tapferkeit zu verleihen, . . ihr vielmehr denselben“ raubt (S. 37), so verbietet es der ganze Zusammenhang, hierin eine dogmatische Ausführung Platons zu erblicken. Denn diese Beispiele sollen (nach p. 192E) nur erläutern, εἰς τί φρόνιμος die καρτερία sein müsse, um ἀνδρεία zu heißen: es sollen demnach die Fälle bloßen Kalküls, in denen von δεινά oder φοβερά überhaupt nicht die Rede ist, von dem Gebiete der Tapferkeit ausgeschlossen werden, da sich diese Tugend nur in dem vernünftigen Verhalten Gefahren gegenüber manifestiere. In der Tat wird p. 194CD die Sokratische Gleichsetzung von ἀνδρεία und σοφία als etwas Neues eingeführt, so daß sie also gewiß nicht schon im Vorhergehenden widerlegt sein kann. Die Vertretung dieser Sokratischen Gleichsetzung übernimmt im folgenden Nikias. Er definiert (p. 194E) die Tapferkeit als τὴν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἐπιστήμην und verteidigt nun diese Begriffsbestimmung gegen die Einwendungen des Laches: die genannte ἐπιστήμη hat kein Vertreter einer einzelnen τέχνη, z. B. der Arzt, denn er weiß nicht, ob der Tod für den Kranken ein Gut ist usw. (p. 195Cff.); es gibt auch nicht tapfere Wesen, denen eine solche ἐπιστήμη doch abginge, denn Tiere und Kinder sind nicht ἀνδρεῖα, sondern nur θρασεῖα (p. 196Cff.). Dagegen hat Sokrates keine andere Einwendung zu machen als diese: δεινά sind künftige Übel; das Wissen um künftige Übel ist aber kein anderes als das um gegenwärtige und vergangene;

das Wissen um alle Güter und Übel indes ist nicht die Tapferkeit, sondern die ganze ἀρετή. Diesen Gedankengang hat Joël (a. a. O. II, S. 141[4]) so erklärt, daß Nikias — ebenso wie Kritias im Charmides — den Antisthenes vertrete, den Platon durch den Mund des Sokrates kritisiere. H., der diese Erklärung nicht zu kennen scheint, glaubt, die Ansicht des Nikias sei die des Sokrates selbst: Platon wolle bestreiten, daß die Tapferkeit ein Wissen sei. Hätte ich nur zwischen diesen beiden Deutungen die Wahl, so würde ich die von Joël empfohlene als die näherliegende unbedenklich vorziehen. Allein ich kann mich überhaupt nicht davon überzeugen, daß die Definition des Nikias im Laches bekämpft werden soll. M. E. wird sie lediglich berichtigt. Alles, was Nikias vorbringt, bleibt im Wesen ganz unangetastet: seine Unterscheidung der βασιλική (des Wissens vom Guten) und der anderen τέχναι kehrt Charm. p. 164 genau so wieder, und die Distinktion von bewußter Tapferkeit und blinder Dreistheit (κατόρθωμα und μέσον καθῆκον in stoischer, Moralität und Legalität in Kantischer Terminologie) erscheint mir nicht „spitzfindig" und „bedenklich" (S. 43), sondern vollkommen einleuchtend. Das Schlußargument des Sokrates endlich kann man doch kaum einen Einwand nennen: es besagt nur, wegen der Einheit des Tugendwissens sei die Tapferkeit besser denn als ἐπιστήμη künftiger Güter und Übel, vielmehr als ἐπιστήμη von Gütern und Übeln überhaupt (d. i. als ἀρετή) in ihrer Anwendung auf künftige Güter und Übel zu definieren. Materiell scheint mir daher der Laches ein positives Resultat zu haben; wenn er formell ohne solches schließt, so liegt das daran, daß Platon hier noch treu die Sokratischen Gespräche nachbildet, die mit dem Eingeständnis des Nichtwissens zu enden pflegten.

Ähnliches gilt endlich vom kleineren Hippias. Bekanntlich gelangt dieses merkwürdige Gespräch zu zwei paradoxen Thesen: der Wahrhafte und der Lügner sind derselbe, nämlich der Wissende; und der absichtlich Fehlende ist besser als der unabsichtlich Fehlende. H. meint nun: durch diese zwei Konsequenzen wolle Platon eine gemeinsame Voraussetzung ad absurdum führen, nämlich die Sokratische Voraussetzung, Tugend sei Wissen; denn der Lügner und

der Wahrhafte hätten das gleiche Wissen, und der absichtlich Fehlende sogar mehr Wissen als der unabsichtlich Fehlende. Bisher habe man höchstens gemeint, die ad absurdum geführte Konsequenz sei die, daß es einen absichtlich Fehlenden überhaupt gebe; diese reductio würde aber nur den zweiten Teil des Gesprächs erklären, den ersten dagegen unverständlich lassen, denn Lügner gebe es doch wirklich. Dieser Auslegung stehen indes zunächst einige äußere Bedenken entgegen. Der Verfasser weiß, daß Platon Resp. VII, p. 535E in den stärksten Ausdrücken diejenigen angreift, welche die unabsichtlichen Lügen für entschuldbarer halten als die absichtlichen; er setzt sich indes hierüber mit der Annahme hinweg, daß der Philosoph eben seine Meinung geändert habe. Er hat jedoch ganz übersehen, daß die zweite These des kleineren Hippias dem Sokrates auch von Xenophon (Mem. IV. 2. 19—20) in den Mund gelegt wird, und zwar mit derselben Begründung und demselben Vorbehalt am Schluß (Πότερος ἀδικώτερός ἐστιν, ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων; ..... Οὐκοῦν γραμματικώτερον μὲν τὸν ἐπιστάμενον γράμματα τοῦ μὴ ἐπισταμένου φὴς εἶναι; Ναί. Δικαιότερον δὲ τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου; Φαίνομαι· δοκῶ δέ μοι καὶ ταῦτα οὐκ οἶδ’ ὅπως λέγειν). Man kann natürlich annehmen, diese Stelle sei ein Exzerpt aus dem Platonischen Gespräch; da indes die Benutzung Platons für die Memorabilien sonst kaum nachweisbar ist, so wird es näher liegen, sie entweder auf Sokrates selbst oder auf Antisthenes zurückzuführen. In beiden Fällen jedoch darf man den kleineren Hippias überhaupt nicht mehr als eine individuelle Meinungsäußerung Platons ansehen, durch die er sich zu den anderen Sokratikern in Gegensatz gesetzt hätte. Vielmehr muß man entweder annehmen, unser Gespräch habe gar keine andere Absicht als die, im Sokratischen Kreise viel erörterte Schwierigkeiten scharf zu formulieren; oder man muß ihm eine Abzweckung zuschreiben, die über den Rahmen der gemeinsokratischen Ansichten nicht hinausgeht. Und eine solche wäre denn auch nicht eben schwer zu finden. Der Verfasser sagt (S. 20), es sei „nicht unsere Aufgabe, zu entscheiden, ob der Widerlegungsversuch gelungen ist, ob er gut oder schlecht ausgefallen ist, ob vom Sokratischen Standpunkte aus sich nichts erwidern läßt“. Es wird indes wohl erlaubt sein,

anzunehmen, daß Platon nicht offenliegende Einwände ignoriert hat, und daß er nicht eine Voraussetzung durch eine Konsequenz ad absurdum führen wollte, die aus jener Voraussetzung sich gar nicht notwendig ergibt. Hätte er jedoch aus der Voraussetzung, alle Tugend sei ein Wissen, die beiden Konsequenzen ableiten wollen, zu denen unser Gespräch gelangt, so hätte er sich offenbar folgender Einwendung ausgesetzt: „Das Wissen, das dem Wahrhaften und dem Lügner gemeinsam ist, ist ein ganz anderes Wissen als dasjenige, das nach unserer Meinung die Tugend ausmacht. Jenes ist ein Wissen um einen einzelnen Sachverhalt, dieses ein solches um Gut und Böse. Das erstere Wissen ist dem Wahrhaften und dem Lügner gemeinsam, denn um über einen Sachverhalt überhaupt eine Aussage zu machen, müssen beide denselben kennen; dagegen unterscheiden sie sich dadurch voneinander, daß der Wahrhafte weiß, daß die Lüge ein Übel ist, während der Lügner dies nicht weiß; sonst würde er nicht lügen. Ebenso aber ist auch das Wissen, durch das sich ein absichtlich schlecht Rechnender von einem unabsichtlich schlecht Rechnenden unterscheidet, ein ganz anderes Wissen als dasjenige, welches die Tugend ausmacht. Jenes ein Wissen von den Zahlen, dieses ein solches vom Guten. Wer demnach absichtlich schlecht rechnet, hat allerdings vor dem unabsichtlich schlecht Rechnenden ein Wissen voraus und ist insofern ein besserer Rechner; wer dagegen das Unrecht kennt und also allein imstande wäre, absichtlich Unrecht zu tun, der wäre zwar, wenn er Unrecht täte, immer noch besser als der unabsichtlich Unrechttuende, allein ein solcher wird gewiß nicht Unrecht tun, da er ja weiß, daß das Unrecht ein Übel ist.“ Aus der Voraussetzung, daß die Tugend ein Wissen ist, folgen daher die zwei Konsequenzen des Dialogs keineswegs; sie folgen aus ihr nur dann, wenn man noch die zweite Voraussetzung hinzunimmt, daß das Wissen um Gut und Schlecht mit dem einzelnen technischen oder fachlichen Wissen zusammenfällt. Es ist jedoch ganz unglaublich, daß Platon diese zweite Voraussetzung gemacht haben sollte. Denn nicht nur im Euthydemos, sondern, wie oben gezeigt, auch im Laches und im Charmides, kommt er auf den Gegensatz der ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν zu allen anderen ἐπιστῆμαι, also der βασιλικὴ τέχνη zu

allen anderen τέχναι, immer wieder zurück. Folglich kann, wenn im kleineren Hippias überhaupt eine Voraussetzung ad absurdum geführt wird, dies nur die Verwechslung der βασιλική mit den anderen τέχναι sein: Platon würde zeigen, daß der Wahrredner und der Lügner zusammenfallen müßten, wenn das Wissen, von dem ihr Wahrreden oder Lügen abhängt, kein anderes wäre als dasjenige, das sie beide zu ihren Aussagen über einen Gegenstand befähigt; und ebenso, daß der absichtlich Fehlende besser sein müßte als der unabsichtlich Fehlende, wenn das Wissen um Recht und Unrecht auf einer Stufe stünde mit dem mathematischen usw. Fachwissen, während in Wahrheit gerade derjenige, der allein absichtlich Unrecht tun könnte, nämlich derjenige, der Recht und Unrecht kennt, eben deshalb, weil er das Unrecht kennt, es gewiß nicht begehen wird. Die Voraussetzung, daß die Tugend ein Wissen ist, nämlich eben das Wissen um Gut und Schlecht, Recht und Unrecht, bliebe dabei ganz unangezweifelt. Diese Auslegung entspricht ungefähr den Ausführungen meines Vaters (Griechische Denker II, S. 240): sie scheint mir die einzig zulässige, sofern man in unserem Gespräch überhaupt eine reductio ad absurdum erblicken will. Ich halte es jedoch für fraglich, ob diese Auffassung auch an sich die einzig berechtigte ist. Denn schon aus dem Gesagten geht hervor, daß die beiden Thesen des kleineren Hippias für Platon jedenfalls starke Wahrheitsmomente enthielten: daß zum Lügen ebensoviel Sachkunde gehört wie zum Wahrreden, und daß der absichtlich Fehlende, „wenn es einen solchen gibt" (p. 376B), sofern er eben ein Wissender ist, besser ist als der unabsichtlich Fehlende, — das sind für den Sokratischen Intellektualismus keineswegs reine Absurditäten, vielmehr halbe Wahrheiten, zu deren Ergänzung und Beschränkung eben nur noch die entsprechenden Wahrheitskomplemente gehören: daß jene Sachkunde nicht das Tugendwissen ist, und daß, wer dieses letztere besitzt, niemals ein absichtlich Fehlender sein kann. Ich zweifle nicht daran, daß Platon auch diese ergänzenden Sätze geläufig waren. Da er ihrer jedoch in unserem Dialoge keine ausdrückliche Erwähnung tut, so ist mir das wahrscheinlichste, daß es ihm in demselben vor allem um die scharfe Formulierung von zwei schon anderweitig erörterten

Aporien zu tun war.[8]) Diese Auffassung hält sich ja wohl auch noch enger an den Text als die des Verfassers. Insofern jedoch der Philosoph nebenbei auch schon eine Lösung dieser Aporien im Sinne hatte, suchte er diese gewiß eher in der Unterscheidung des Tugendwissens vom Fachwissen als in der Leugnung des Sokratischen Intellektualismus. Und von dem Schlagwort „Platon gegen Sokrates" scheint mir deshalb nichts anderes übrig zu bleiben als die Tatsache, daß Platon neben vielen anderen Sätzen des Antisthenes im Charmides auch einmal einen solchen bekämpft, den der Kyniker von Sokrates übernommen hatte.

Professor KROCKENBERGER, Platons Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte d. kgl. Gymnasiums zu Ludwigsburg für 1902. Ludwigsburg. Kgl. Hofbuchdruckerei Ungeheuer u. Ulmer. 68 S.

Die Darstellung und Erläuterung des im Titel angegebenen Stoffes führt zwar nicht zu neuen Ergebnissen, zeugt aber durchweg von sachkundiger Gewissenhaftigkeit und verständiger Erwägung. Nur daß die Frau im Platonischen Staate „schon bei der Vermählung auf das unveräußerliche Wahlrecht des Herzens verzichten mußte" (S. 64), kann man wohl nicht sagen: Liebesheiraten hat es zu Platons Zeit unter attischen Bürgern wohl überhaupt nicht gegeben, und am wenigsten war das Mädchen der wählende Teil. Daß Platons behördliche Ehestiftung nicht die freie Selbstbestimmung, sondern die elterliche ἔκδοσις ersetzen soll, muß man bei

---

[8]) Auch daran darf wohl erinnert werden, daß Aristoteles, der doch weder die Tugend einem Wissen gleichsetzte noch auch die ἀκρασία leugnete, dennoch gleichfalls den wissentlich Fehlenden ethisch höher wertet als den unwissentlich Fehlenden. Wenigstens scheidet er (die Stellen sind bei Loening, Zurechnungslehre des Aristoteles, S. 120 ff. zusammengestellt) den ἀκρατής, dessen richtige sittliche Erkenntnis nur vom πάθος überwältigt wird, strenge vom ἀκόλαστος oder φαῦλος, den er durch den merkwürdigen Satz charakterisiert (Eth. Nic. III. 2, p. 1110 b 28): ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον. Gewiß sind nun δι' ἄγνοιαν ἁμαρτάνειν und ἄκων ἁμαρτάνειν nicht ganz dasselbe. Allein man sieht doch auch aus dieser Auffassung, daß die These des kleinen Hippias keineswegs jedermann als eine absurde erscheinen mußte: ich meine die These, daß, wenn es einen ἀκρατής, also einen wissentlich Fehlenden gibt, dieser besser sein müßte als der unfreiwillig Fehlende.

ihrer Würdigung wohl im Auge behalten. Der Schrift voran geht eine Erörterung des Problems, ob die Ekklesiazusen des Aristophanes die Platonische Politeia voraussetzen: der Verfasser gibt eine gute Übersicht über die Geschichte und den Stand dieser Frage, die er mit Recht verneinend beantwortet. Dagegen unterschätzt er wohl den Einfluß des Sokratismus auf Platons Behandlung der Frauenfrage (S. 20f.): diese Behandlung entstammt denselben rationalistischen Nivellierungstendenzen, die auch noch dem Verfasser der Nomoi eine Polemik gegen die vorzugsweise Ausbildung der rechten Hand eingegeben haben.

Ferdinand Horn, Platonstudien. Neue Folge: Kratylos, Parmenides, Theaetetos, Sophist, Staatsmann. Wien 1904. Alfred Hölder. X u. 416 S.

Der Verfasser gibt von den fünf genannten Gesprächen jedesmal: 1. eine Inhaltsübersicht, 2. eine Einzelerläuterung und 3. eine Gesamtwürdigung. Die Inhaltsübersichten sind gut. Die Einzelerläuterungen leiden vor allem unter einer unerträglichen Weitschweifigkeit: sie umfassen mehr als die Hälfte des Bandes, bestehen jedoch zum größten Teil aus einer Wiederholung und Paraphrasierung der Inhaltsübersichten. Insbesondere die Erläuterungen zu Kratylos und Theaitetos darf man wohl als vollkommen überflüssig bezeichnen, und die zum Politikos hat einen eigenen Inhalt nur, sofern sie, in das Gebiet der Gesamtwürdigung übergreifend, sich mit chronologischen Fragen befaßt. Dagegen ist die Detailerklärung des Parmenides dadurch von einigem Werte, daß sie eine neue Auffassung dieses Dialogs zu begründen versucht. Man findet dieselbe S. 117 und S. 152ff. formuliert. Folgende Thesen sollen durch den 2. Teil des Gespräches erwiesen sein: „1. Das Eins muß sein, denn ohne Eins ist weder Sein noch Schein; 2. das seiende Eins muß ein qualitativ bestimmtes sein, denn ein qualitätsloses Sein ist für unser Denken nicht vorhanden.“ H. gelangt zu diesem Ergebnis, indem er die am Ende der Parmenideischen Schlußreihen häufig erscheinenden Aussagen „Das Eins ist erkennbar“ oder „Das Eins ist nicht erkennbar“ als Bedingungen der vorhergehenden Aussagen auffaßt. Sie bedeuten dieser Auffassung zufolge: „Soll das Eins

erkennbar sein, so muß es die Vielheit einschließen, ein Ganzes sein, Teile haben usw." Diese Auslegung tut jedoch Platons Worten ziemliche Gewalt an. Denn der Philosoph sagt ja nicht: „Um erkennbar zu sein, muß das Eins Teile haben usw.," sondern vielmehr: „Da es Teile hat, ist es erkennbar usf." Auch spricht Parmenides als Schlußergebnis des ganzen Gespräches keineswegs jene beiden Thesen aus, sondern vielmehr einen rein negativen Satz, und dem Verfasser bleibt deshalb nur übrig, zu behaupten, dieser negative Satz werde bloß „mit scheinbarem Ernst" geäußert (S. 117). Allein daß Platon ganz ernstlich die beiden im Parmenides angewandten Schlußweisen ablehnte, und daher ihnen unmöglich ein positives Ergebnis anfügen konnte, geht aus dem Sophistes (p. 251 A ff.) unwidersprechlich hervor; und wie auf Grund dieser Stelle der Parmenides zu erklären sein dürfte, das habe ich Bd. XVIII, S. 472 ff. dieser Zeitschrift auseinandergesetzt. H. hat sich das Verständnis dieses Zusammenhanges wohl dadurch verschlossen, daß er auch in den Sinn der im Sophistes entwickelten Lehre vom Nichtseienden nicht hinlänglich eingedrungen ist, wie aus seiner Kritik derselben (S. 331 f.) sowie aus seiner unglücklichen Polemik gegen Campbell (S. 333[1]) zur Genüge erhellt. Und dies hat weiter zur Folge gehabt, daß der Verfasser die scharfe Trennung zwischen Ideen- und Sinnenwelt, wie sie in der Politeia vorliegt, einer späteren Phase des Platonischen Denkens zuweisen konnte als die im Sophistes vorgetragene mildere Auffassung dieses Gegensatzes. Damit bin ich schon zu den „Gesamtwürdigungen" gelangt; denn deren gemeinsame These ist die, daß die fünf in diesem Bande behandelten dialektischen Dialoge in der Reihenfolge des Titelblattes und unmittelbar nacheinander nach dem Gorgias, jedoch vor dem Gastmahl abgefaßt worden seien, indem sie mit den vorhergehenden ethischen Gesprächen (Protagoras, Gorgias usw.) die Tendenz der Sophistenbekämpfung gemein haben sollen. Für mich nun richtet sich diese Vermutung eigentlich schon durch den Umstand, daß ihr zufolge der Parmenides vor die Politeia, mithin die Kritik der Ideenlehre vor deren Verkündigung fiele. Allein auch hiervon ganz abgesehen halte ich des Verfassers Verfahren methodisch für verfehlt. Man braucht nämlich nur seine Ausführungen über Platons Ansichts-

wandel (S. 409ff.) zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß er die Entwicklung des Platonischen Denkens lediglich zu erraten sucht. Wer behauptete, diese Entwicklung sei eine geradlinige, der könnte wenigstens mit einer gewissen Scheinbarkeit von dem Inhalt der Gespräche auf ihre Abfassungszeit Schlüsse ziehen. Wer dagegen annimmt, daß der Philosoph zu schon verlassenen Standpunkten wieder zurückkehrt, der kann unmöglich den Anspruch erheben, zu wissen, ob auseinandergehende Äußerungen nach dem Schema a b a oder nach dem Schema a a b usf. aufeinanderfolgen. Die vom Verfasser als „Modelaune" und „Schleichweg" verspottete Sprachstatistik darf hier ihren Ergebnissen eine ganz andere Sicherheit vindizieren. Denn sie ist nicht wie H. darauf angewiesen, bloß jene Gespräche, die zufällig sachliche Berührungen aufweisen, miteinander in Beziehung zu setzen, sondern sie vermag — da die sprachlichen Ausdrucksmittel in allen dieselben sind — jeden einzelnen Dialog mit jedem anderen zu vergleichen. Gelangt daher dieses Verfahren auf Grund der Untersuchung verschiedener und voneinander unabhängiger sprachlicher Erscheinungen (Wortschatz, Partikel, Hiat, Rhythmus) stets zu demselben Ergebnis — daß nämlich Sophistes und Politikos der Politeia nachfolgen —, so besitzt dieses eine wissenschaftliche Festigkeit, der gegenüber die Mutmaßungen des Verfassers vollkommen ohnmächtig bleiben. Dies habe ich in sachlicher Beziehung zu bemerken. Auf die ziemlich giftigen Angriffe gegen meinen Vater, zu denen sein Sophistenhaß H. inspiriert hat, gehe ich nicht näher ein. Wer sich die Mühe nimmt, die S. 348ff. konzentrierte Polemik mit dem kritisierten Text und den Platonischen Originalen zu vergleichen, wird die Haltlosigkeit jener Angriffe bald erkennen, die durchweg auf Mißverständnissen beruhen, die mehr oder weniger leicht zu vermeiden gewesen wären. Richtig ist nur, daß Platon auch schon Gorg. p. 504 D die theoretische Möglichkeit einer „guten Rhetorik" zugibt. Daß dagegen — wie der Verfasser unmittelbar darauf bemerkt (S. 356) — im Phaidros „die Rhetorik zur Gänze verworfen" werde, ist eine so ungeheuerliche Behauptung, daß, wer sie ausspricht, kaum mehr das Recht hat, über Platonische Fragen mitzusprechen.

Constantin Ritter, Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen. I. der Schriften des späteren Alters. Stuttgart. Druck u. Verlag von W. Kohlhammer. 1903. VI u. 219 S.

Derselbe, Timaios cap. 1. Philologus, Band 62 (N. F. 16), S. 410 bis 418.

Derselbe, Bemerkungen zum Philebos. Ebenda. S. 489—540.

Derselbe, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 1. Abteilung, 11. Band, S. 241—261 u. 313—325.

Das an erster Stelle genannte Werk löst seine Aufgabe in ausgezeichneter Weise. Zur Einführung in das Studium der Gespräche Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios und Kritias, aber auch zur Wiederauffrischung des Überblicks über den Gedankengang dieser Dialoge, steht gewiß kein besseres Mittel zur Verfügung als die Benutzung dieses Bändchens, die überdies noch durch kurze Übersichten, nützliche Tabellen und einen ausführlichen Index erleichtert wird. Soweit derartiges erreichbar ist, wird man wirklich von diesen Inhaltsdarstellungen sagen dürfen, daß „kein wichtiger Gedanke und selbst keine bedeutungsvolle Gedankenwendung des Originals darin fehlt". Im einzelnen wird freilich jeder einigermaßen sachkundige Leser für eine etwaige Neuauflage seine besonderen Wünsche haben. Ist z. B. etwas damit gewonnen, wenn S. 2, 31 und sonst εἶδος statt durch „Idee" durch „Formbestimmtheit" wiedergegeben wird? Und wird leicht ein Benutzer auf den Gedanken kommen, die auf die Ideen bezüglichen Stellen im Index unter „Gattungswirklichkeiten" zu suchen? Auch S. 6, 20—29 würde ich es vorziehen, wenn bloß die „wörtlichere" Wiedergabe dastünde. S. 34, 25 u. 30 wäre δύναμις wohl besser durch „Fähigkeit" als durch „Kraft" wiederzugeben, wie aus dem Beisatze hervorgeht „eine Tätigkeit auszuüben oder . . . eine . . . Einwirkung zu erfahren". S. 77, 17 hat ein störender Schreibfehler τρίτου (Phileb. p. 27 D) durch „der zweiten" wiedergegeben. S. 109, 30 ff. sollte doch wohl ersichtlich gemacht werden, daß die folgenden Gedanken im Timaios (p. 41 A—D) den Inhalt einer Rede des Demiurgen an die θεοὶ θεῶν bilden. S. 116, 10 scheint mir μεταλαμβάνον (Tim. p. 51 A) durch „verwandt" nicht eben glücklich

übersetzt: die „Materie“ „nimmt“ an den „Ideen“ nur „teil“, sofern sie ihr eingebildet werden; von einer vorgängigen „Verwandtschaft“ beider ist nicht die Rede. Auch S. 117, 17 (Tim. p. 52BC) bedeutet die ὀνείρωξις m. E. keinen „Irrtum“, sondern die unzulängliche Formulierung einer richtigen Einsicht; und ebenda Z. 32 ist die Frage, ob die χώρα Raum oder Stoff sei, wohl nicht glücklich erledigt, wenn es heißt „Raum(=Körperlichkeit)“. Doch solche Einzelheiten vermögen dem Werte des schönen Buches keinen Abbruch zu tun.

Weniger als die Inhaltsdarstellungen befriedigen mich die erklärenden Ausführungen des Verfassers zu Timaios und besonders zu Philebos. Sie bewegen sich zum großen Teil auf einer Linie, die für mein Gefühl dem Texte etwas zu fern liegt, um das Detail, und etwas zunahe, um den Gedankenzusammenhang im großen ins Auge zu fassen; sie geben denn auch mehr Paraphrase als Exegese des Wortlauts, mehr Ausbau als Nachschöpfung des Systems. Ist es z. B. nicht eine müßige Spitzfindigkeit, wenn der Verfasser (Philol. XVI. S. 533f.) die Frage aufwirft, wie Platon über die „unwahren λῦπαι“ gedacht haben mag, von denen er — im Gegensatze zu den unwahren ἡδοναί — im Philebos „fast nichts“ sagt? Auch wird R.s Antwort schwerlich richtig sein: daß die λῦπαι nur τῷ ψευδεῖς εἶναι schlecht sein könnten. Denn wenn die reine ἡδονή zum ἀγαθόν gehört, so wird auch die reine λύπη zum κακόν gehören; ob aber das ψεῦδος der unreinen λῦπαι ihren Unwert mindert oder steigert, — wie Platon diese Frage beantwortet hätte, dürfen wir uns wohl nicht zu entscheiden getrauen (vgl. übrigens Euthyd. p. 306AB). Ähnliche überscharfe Gedanken scheint sich mir R. über ἄπειρον und πέρας gemacht zu haben. Zwar das S. 509—514 Ausgeführte halte ich nicht nur für richtig, sondern auch für selbstverständlich. Allein was weiter folgt, fußt alles auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß Platon die begriffliche Unbestimmbarkeit der Individuen und die quantitative Unbestimmtheit der extensiven und intensiven Kontinua nicht nur beide als ἄπειρον bezeichne, sondern auch unter einen gemeinsamen Begriff befassen wolle. Und auch was R. hieraus folgert, halte ich nicht für Platonisch: daß nämlich die quantitative Determination der Kontinua eine erkenntnismäßige,

somit subjektive sei. Wenigstens deutet Platon mit keinem Worte an, daß den kosmischen Objekten und Prozessen die Zahl- und Maßbestimmtheit nicht an sich — objektiv — zukomme. Auch würde ich ἄπειρον, πέρας und συμμισγόμενον, wie die entsprechenden Aristotelischen Begriffe ὕλη, εἶδος und σύνολον, als relative Begriffe fassen (so daß, was in einer Hinsicht συμμισγόμενον ist, doch noch in einer anderen Hinsicht ἄπειρον heißen kann), statt mit dem Verfasser diese Begriffe aufs subtilste zu zerlegen und schließlich dem Platonischen Stoff als Form die Formlosigkeit und der Platonischen Form als Stoff die Stofflosigkeit zuzuteilen — Konstruktionen, die, wie mir scheint, weniger aus dem Platonischen Denken heraus — als vielmehr in dasselbe hineingedacht sind. Auch ist es bedauerlich, daß R. Apelts Bemerkungen „Zu Platons Philebos" (Rh. Mus. Bd. 55, S. 9ff.) entgangen sind: er hätte sie in seiner Behandlung der Stellen Phileb. p. 23E und besonders p. 30DE mit Vorteil benützen können. Immerhin werden auch diese erklärenden Bemerkungen zum Philebos demjenigen unentbehrlich sein, der sich in den Gedankengehalt dieses merkwürdigen Gespräches einzudringen bemüht.

Vorbehaltlos dagegen kann ich dem Aufsatze zustimmen, in dem der Verfasser noch einmal das Recht der Sprachstatistik in der Platonforschung verteidigt. Seine feinen, entschiedenen und doch besonnenen Ausführungen müssen jeden Unbefangenen, der dessen noch bedarf, davon überzeugen, daß das gemeinsame Ergebnis so zahlreicher, voneinander unabhängiger Untersuchungen alle in solchen Dingen überhaupt erreichbare Beweiskraft für sich hat: ich meine zunächst das Ergebnis, daß Sophistes, Politikos, Timaios, Kritias, Philebos und Nomoi eine sprachlich zusammengehörige Gruppe Platonischer Schriften bilden, und zwar die Gruppe der Altersschriften. Und auch daß Politeia, Phaidros, Theaitetos und Parmenides diesen zeitlich am nächsten stehen, wird man, obzwar natürlich mit etwas geringerer Zuversicht, als ein ziemlich gesichertes Ergebnis annehmen können. Über diese Dreigruppenteilung aber will R. selbst nicht mit Bestimmtheit hinausgehen. Insofern jedoch das Recht derartiger Schlüsse vom Sprachgebrauch auf die Abfassungszeit noch immer grundsätzlich bezweifelt wird,

hat er — einer bekannten Herausforderung entsprechend — für sein Prinzip an Goethe die Probe gemacht. Und diese ist glänzender ausgefallen, als man erwarten durfte. Oder wer hätte gedacht, daß in Goethes Jugendschriften die Worte Alsbald, Deshalb, Durchaus, Jedoch vollkommen fehlen, die Worte Beinahe, Nunmehr, Höchst, Vollkommen, Welcher etwa 10mal so selten sind als in den Schriften seines Alters? Ich weiß in der Tat nicht, wie eine Methode gerechtfertigt werden könnte, wenn man diese Rechtfertigung nicht als hinreichend gelten lassen wollte!

Theodor Gomperz, Platonische Aufsätze. III. Die Komposition der ‚Gesetze'. (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 145.) Wien, 1902. 36 S.

Friedrich Blass, Über die Zeitfolge von Platons letzten Schriften. Apophoreton, S. 52—66. (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.)

In der erstgenannten Abhandlung sucht mein Vater gegenüber zahlreichen abweichenden Ansichten die einheitliche Komposition der Νόμοι zu erweisen und untersucht zu diesem Zwecke die in diesem Werke vorkommenden Vor- und Rückverweisungen. Die große Zahl solcher Verweisungen, welchen in der Tat frühere oder spätere Stellen entsprechen, scheint darzutun, daß uns in den ‚Gesetzen' nicht mehrere, von einem Redaktor zusammengearbeitete Entwürfe, sondern vielmehr ein einheitliches, von Platon selbst disponiertes und im wesentlichen auch von ihm selbst ausgeführtes Ganzes vorliegt. Kaum an sechs Stellen fehlt es den Verweisungen an vollkommen entsprechenden Gegengliedern; dabei handelt es sich dreimal um unerfüllt gebliebene Versprechungen, zweimal darum, daß das erst einmal Ausgeführte als „oft gesagt" bezeichnet wird. Und dies läßt sich natürlich um so leichter entschuldigen, als ja der Philosoph dieses Werk nicht selbst herausgegeben, also wohl auch nicht die letzte Hand daran gelegt hat. Auffallend bleibt eigentlich nur die Stelle Legg. IV, p. 707D, an der auf das erst Legg. V, p. 727CD Dargelegte zurückverwiesen wird. Der Verfasser muß hier annehmen, daß Platon den Anfang des V. Buches — „jene vom Zusammenhang ganz unabhängige Sammlung ethischer Aus-

sprüche — schon geschrieben hatte, ehe er zum Beginne des 5. Buches gelangt war, und das schon Verfaßte auch als dem Leser bekannt voraussetzte“.

Diese Annahme scheint bestätigt zu werden durch die von Blass (a. a. O., S. 56) herangezogene Stelle des 3. Platonischen Briefes (p. 316 A), an der von den προοίμια τῶν νόμων als von einer selbständigen Schrift die Rede ist; denn wenn diese Prooemien — doch wohl eben der Anfang des 5. Buches — schon um 360 (in dieses Jahr setzt Bl. diesen Brief) verfaßt waren, so müssen sie wohl dem Gesamtwerk vorhergegangen sein. Noch eine andere Briefstelle (Ep. XIII, p. 360B) zieht der Verfasser heran. Hier heißt es nämlich: τῶν τε Πυθαγορείων πέμπω σοι καὶ τῶν διαιρέσεων was Bl. sehr hübsch auf den Timaios und den Sophistes deutet (nur daß die Einleitung zu dem ersteren Gespräch sowie der Kritias später fallen sollen, scheint nicht hinreichend motiviert). Da nun der XIII. Brief um 364 verfaßt sein soll, so hätten wir damit einen sehr erwünschten terminus ad quem für diese beiden Dialoge — die Echtheit der Platonischen Briefe vorausgesetzt. Diese große Frage kann indes wohl nicht inzidentell erledigt werden. Ohne Zweifel mehren sich aber in den letzten Jahren die Stimmen für die Echtheit (vgl. Bd. XVI, S. 140f. dieser Zeitschrift). Und so darf man eine gründliche und zusammenhängende Untersuchung dieses Problems wohl als eines der dringendsten Desiderata bezeichnen, vorausgesetzt, daß dieselbe der sprachlichen und sachlichen Seite der Frage gleichmäßig gerecht wird. — Der Hauptinhalt der vorliegenden Abhandlung ist jedoch ein anderer. Bl. bezweifelt nämlich die bisher wohl unbestrittene Annahme, die Nomoi seien Platons letztes Werk. Ihre Herausgabe durch Philipp von Opus, meint er, sei allerdings durch Diogenes Laertios, Suidas und Proklos bezeugt; allein nur der letztere erkläre diese Edition für eine posthume, „und Proklos ist keine Autorität, auf die man schwören könnte“ (S. 62). Immerhin indes ist er unter den drei Zeugen weitaus der ansehnlichste; und auch sachlich spricht die Präsumtion gewiß dafür, daß Platon seine Schriften selbst edierte, solang er lebte. Gibt es nun Gegengründe? Der Verfasser meint, die Nomoi seien für Sizilien bestimmt gewesen; zwar kaum

für Syrakus selbst, aber doch für die von Syrakus aus auf Sizilien neu zu gründenden hellenischen Städte. In dieser Absicht möge Platon um 366 mit ihrer Abfassung begonnen haben. Wann sie vollendet wurden, wüßten wir nicht. Allein „solange . . Dion die Macht hatte, wird auch Platon noch gehofft haben, seine Gesetze eingeführt zu sehen; somit konnte er auch noch fortfahren, an dem Werke zu arbeiten". Als aber jene Hoffnung gescheitert war, werde Platon sich mit den „Gesetzen" wohl nicht mehr beschäftig, und dann möge sie Philipp mit Zustimmung seines Lehrers herausgegeben haben. Mir nun leuchtet diese ganze Konstruktion nicht ein. Denn daß die „Gesetze" nicht für Syrakus bestimmt sind, ist in der Tat klarer als der Tag (vgl. Legg., p. 704Bff., p. 738A usw.). Die sizilischen Reformen aber mit der Verfassung der neu zu gründenden Kolonien beginnen, — dies wäre ein gar wundersames Vorgehen gewesen. Wenn Platon glaubte, sein Rat werde für die Neugestaltung von Syrakus entscheidend sein, so mußte er doch wohl mit der Verfassung dieser Stadt selbst vor allem sich beschäftigen. Oder meinte er, dort werde Dion den Idealstaat der Politeia „mit Haut und Haaren" einführen? Viel eher könnte man die Argumentation des Verfassers umkehren und sagen: solange der Philosoph hoffen konnte, seine Ideale in Syrakus verwirklicht zu sehen, hatte er gar keinen Anlaß, eine Musterverfassung für einen kleinen Bauernstaat zu entwerfen; erst als ihm jene Aussicht geschwunden war, mochte er — ohne eine konkrete Stadt im Auge zu haben — eine solche Verfassung allen jenen darbieten, die von ihm zu lernen willens waren. Auch diese Gründe würden daher die Abfassung der Nomoi in Platons letzte Lebensjahre verweisen und somit jene Annahme bestätigen, auf die auch die Tatsache der Philippischen Edition hinweist, die zum Überfluß durch Proklos ausdrücklich bezeugt wird, und der endlich keine einzige Tatsache und auch keine einzige Nachricht widerspricht.

Walter Janell, Über die Echtheit und Abfassungszeit des Theages. Hermes, Band 36, S. 427—439.

Diese Arbeit halte ich in wesentlichen Punkten für verfehlt. Ihr, wenn ich so sagen darf, negativer Teil ist freilich verdienstlich.

Der Verfasser hat neuerlich auf die zweifellose Unechtheit des pseudoplatonischen Theages hingewiesen und überzeugend dargetan — was allerdings jedem aufmerksamen Leser sofort auffällt —, daß Theag. p. 128D aus Apolog. p. 31CD u. Theag. p. 127E aus Apolog. 19E einfach abgeschrieben ist, während die Abhängigkeit des Theages (p. 123D ff., 126B u. 127A) vom Alkibiades I (p. 125B ff. u. 124E) schon durch R. Adam (Bd. XIV, S. 63 dieser Zeitschrift) erwiesen worden war. Allein mit einer schwer verständlichen Hartnäckigkeit sträubt sich der Verfasser dagegen, anzuerkennen, daß der Theages auch noch von anderen Platonischen Stellen in ganz ähnlicher Weise abhängt. Es scheint dies daher zu kommen, daß er die historische bona fides des Autors axiomatisch voraussetzt: wo sich eine Abweichung desselben von Platon nicht durch ein „Mißverständnis" erklären läßt, da scheint ihm eine Abhängigkeit ausgeschlossen. Ich halte diese Voraussetzung für ganz falsch. Der Urheber unseres Gespräches ist kein Historiker, sondern ein Legendenschreiber, der bei Platon nicht geschichtliche Notizen sucht, sondern tatsächliche Anknüpfungspunkte für seine Phantasietätigkeit. Oder glaubt irgend jemand, daß das Bild eines Sokrates, der seine Jünger nicht durch den Inhalt seiner Reden, sondern durch seine physische Nähe bessert (Theag. p. 130DE), anders als durch freies Fabulieren entstehen konnte? In diesem Sinne nun ist es doch schon sehr verdächtig, daß einerseits Theages Hauptperson in einem das Daimonion verherrlichenden Gespräch ist, andererseits Resp. VI, p. 496BC in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen von Theages und vom Daimonion die Rede ist: mir wenigstens ist es höchst wahrscheinlich, daß der Autor durch diesen Umstand zu seiner Arbeit überhaupt erst angeregt worden ist. Doch noch wichtiger ist, daß Theag. p. 126D der Platonische Protagoras (p. 319E) resp. Menon. (p. 93A) ausdrücklich zitiert wird. Denn da sagt Theages: Ἀκήκοα γάρ, ὦ Σώκρατες, οὕς σέ φασι λέγειν τοὺς λόγους, ὅτι τούτων τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἱ υἱεῖς οὐδὲν βελτίους εἰσὶν ἢ οἱ τῶν σκυτοτόμων. Ich wenigstens finde, daß man nicht deutlicher einen Sokratischen Dialog zitieren kann, als indem man sich auf λόγοι beruft, die von Sokrates berichtet würden; und die Annahme des Verfassers, die drei Stellen gingen —

unabhängig voneinander — „auf einen Ausspruch“ des historischen Sokrates zurück, scheint mir allen kritischen Grundsätzen zu widersprechen.[9]) Und endlich das Verhältnis von Theag. p. 129 ff. zu Theaet. p. 150 C ff.! Der Verfasser hat — und das ist ja sehr verdienstlich — diese beiden Stellen zueinander in Beziehung gesetzt und nebeneinander abgedruckt: die Übereinstimmungen sind schlagend! Ganz wie im Theaitetos gestattet auch im Theages das Daimonion dem Sokrates den Umgang mit einigen Schülern, verbietet ihm aber denjenigen mit anderen. Ganz wie im Theaitetos wird auch im Theages der sittliche Fortschritt der Jünger als ἐπιδιδόναι bezeichnet. Ganz wie im Theaitetos — freilich mit welch anderer Tendenz! — wird auch im Theages betont, daß die Jünger von Sokrates „nichts lernen“ (παρ' ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες Theaetet, ἐγὼ γὰρ ἔμαθον μὲν παρὰ σοῦ οὐδὲν πώποτε Theag. p. 130 D). Und ganz wie im Theaitetos endlich wird auch im Theages als einer der von Sokrates zeitweilig sich abwendenden Jünger Aristides, der Sohn des Lysimachos, genannt. „Einen Zusammenhang“ zwischen beiden Stellen kann nun natürlich auch der Verfasser nicht leugnen. Allein wie erklärt er ihn? Platon soll im Theaitetos — gegen den Theages polemisieren! Nun, ich glaube, wenn Platon gegen den Thaumaturgen Sokrates hätte protestieren wollen, dann hätte er wohl etwas schärfere Akzente anschlagen müssen, und hätte sich nicht auf eine so unscheinbare sachliche Richtigstellung beschränkt! Wenn ihm z. B. ein Machwerk vorgelegen hätte, dem zufolge die Sokratiker von Sokrates „nichts lernen“, sondern — magnetisiert werden, so hätte er nicht einfach entgegnen können: Von Sokrates haben wir „nichts gelernt“, sondern er hat nur unsere Gedanken zur Reife gebracht. Sehr wohl dagegen kann man verstehen, daß der Autor des Theages diese Bescheidenheitswendung im Sinne jenes Wunderglaubens verdreht hat. Verdreht — nicht mißverstanden! Denn durch Mißverständnis kann die Version des Theages freilich aus der des Theaitetos nicht entstanden sein. Allein daraus darf man nicht mit

---

[9]) Wörtlich stimmt das Zitat allerdings nicht. Wer hierauf Gewicht legt, mag die Stelle des Theages auf einen verlorenen sokratischen Dialog, etwa auf einen solchen des Antisthenes beziehen.

dem Verfasser schließen, daß sie von dieser überhaupt nicht abhängig sei. Wenn ich indes an der historischen mala fides des Autors nicht zweifle, so liegt es mir doch fern, zu leugnen, daß seine Arbeit in doppelter Hinsicht interessant ist. Erstlich deshalb, weil sie uns abgerissene Fetzen einer sonst unbekannten Tradition zeigt. Denn gerade wenn wir den Theages als ein Ragout fremder Stellen erkennen (die Platonischen habe ich erwähnt; p. 129 A aber sieht ganz aus wie eine Variation über das Thema Xenophon, Mem. I. 1. 4), so werden wir nicht zweifeln, daß auch die Geschichten von Timarch, Thukydides dem Sohn des Milesias usw. in der Sokratischen Tradition irgendeinen tatsächlichen Anknüpfungspunkt besessen haben werden. Und zweitens ist der Theages darum lehrreich, weil wir eine so thaumaturgische Auffassung der Philosophie — sogar wenn man Empedokles heranzieht — vor der Zeit des Thrasyllos (dem ja unser Gespräch als echt schon vorlag) kaum für wahrscheinlich gehalten hätten. Allein darüber, welcher Zeit diese Auffassung näher angehört, lehrt uns m. E. die vorliegende Abhandlung nichts. Denn der Platonische Theaitetos ist nicht mit ihr als terminus ad quem, sondern vielmehr als terminus a quo für die Abfassung unseres Gespräches anzusehen. Wie tief aber mit ihr hinunterzugehen ist — diese Frage scheint mir einstweilen vollkommen offen zu bleiben.

Walter Kaluscha, Zur Chronologie der Platonischen Dialoge. Wiener Studien, 26. Jahrgang 1904, S. 190—204.

Einer Anregung v. Arnims folgend hat der Verfasser alle Platonischen Satzschlüsse auf den metrischen Bau der letzten fünf Silben hin untersucht. Das Ergebnis stimmt mit dem, was die anderen sprachstatistischen Untersuchungen uns gelehrt haben, vollkommen überein. Sowohl durch die Vorliebe für gewisse Satzschlüsse (besonders — ◡ ◡ ◡ —, ◡ — — ◡ — und — — —   —) wie durch die Meidung anderer (vor allem der hexametrischen Schlüsse) erweisen sich Timaios, Kritias, Sophistes, Politikos, Philebos und Nomoi neuerdings als eine zusammengehörige Gruppe. Nur insofern findet eine gewisse Abweichung von den bisherigen Annahmen statt, als nach diesem Kriterium der Timaios dem Sophistes vorauszugehen, der Philebos den Gesetzen sich unmittelbar anzuschließen

scheint. Ich habe bereits Bd. 18, S. 493[2] dieser Zeitschrift darauf hingewiesen, daß einige sachliche Erwägungen dieses Ergebnis zu stützen scheinen. Im Gegensatze zur Altersgruppe steht die Politeia, welche durch die Häufigkeit des Satzschlusses — ⏑ — ⏑ — ausgezeichnet ist, der später gemieden wird. Diese Erscheinung teilt sie mit Charmides, Lysis, Laches, Gorgias, Hippias Minor, Euthydemos, Menon, Phaidon, Symposion. — Euthyphron, Kratylos, Menexenos, Phaidros, Theaitetos, Parmenides dagegen zeigen weder den charakteristischen Politeia-Schluß, noch die charakteristischen Nomoi-Schlüsse. Für die größeren dieser Gespräche liegt jedenfalls die Vermutung nahe, daß sie eben den Politeia-Schluß nicht mehr, die Nomoi-Schlüsse noch nicht zeigen. Der Verfasser freilich möchte diese Folgerung nicht ziehen. Dagegen stellt er fest, daß Menon, Phaidon und Menexenos einander besonders nahestehen, was — wegen der unverkennbaren sachlichen Zusammengehörigkeit der beiden ersten Dialoge — eine neue Bestätigung für die Brauchbarkeit der angewandten Methode ist. Im übrigen ergibt diese für die Jugendwerke freilich ebensowenig gesicherte Resultate wie die anderen sprachstatistischen Kriterien. Störend wirkt es, daß der Verfasser stets nur mit absoluten Zahlen operiert: er hätte wohl besser getan, diese in Prozentzahlen oder in Durchschnittszahlen für die Seite Teubner umzurechnen.

Otto Immisch, Philologische Studien zu Plato. Zweites Heft: De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus. Leipzig. Druck u. Verlag von B. G. Teubner. 1903. 110 S.

Ernst Diehl, Der Timaiostext des Proklos. Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 58. Band, S. 246—269.

F. Blass, Kritische Bemerkungen zu Platons Phaidros. Hermes, 36. Band, S. 580—596.

Eduardus Turner, Quaestiones Criticae in Platonis Lachetem. Halis Saxonum. Typis Orphantotrophei. 1903.

Diese Beiträge zur Platonischen Textkritik können hier wohl nur erwähnt werden. Doch hebe ich als wichtig auch für nicht bloß philologische Interessen den Umstand hervor, daß Blass auf Grund seiner rhythmischen Untersuchungen und im Widerspruche

mit seiner früheren Meinung jetzt der Ansicht ist, die im Phaidros dem Lysias zugewiesene Rede sei Platons Erfindung.

Platos Staat. Übersetzt von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, erläutert von J. H. v. KIRCHMANN. Zweite Auflage, bearbeitet von Pf. em. C. TH. SIEGERT. (Philosophische Bibliothek. Bd. 80). Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1901. VIII u. 493 S.

Platons Gastmahl. Ins Deutsche übertragen von RUDOLF KASSNER. Verlegt bei Eugen Diederichs. Leipzig 1903. 84 S.

Platons Phaidros. Ins Deutsche übertragen von RUDOLF KASSNER. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena und Leipzig 1904. 96 S.

„Unter diesen Umständen schien es bedenklich, mit einer neuen Übersetzung hervorzutreten; vielmehr ergab die Vergleichung dieser bereits vorhandenen Übersetzungen, daß die erste von Schleiermacher noch von keiner späteren übertroffen sein dürfte, und daß es auch heute schwer sein möchte, etwas Besseres zu liefern. Schleiermacher hat sich 25 Jahre lang mit der Übersetzung des Plato beschäftigt; der ‚Staat' ist gerade das letzte Werk, was er übersetzt hat; hier kam ihm mithin Übung und Kenntnis am reichlichsten zu statten. Näher betrachtet, hat Schleiermacher mehr als irgendeiner der Späteren es verstanden, der griechischen Ausdrucksweise sich möglichst nahe zu halten, ohne dem Geist der deutschen Sprache Gewalt anzutun, und gerade in den wichtigeren Platonischen Begriffen hat er eine große Sorgfalt und Vorsicht bei Auswahl der entsprechenden deutschen Ausdrücke geübt. Wer das Original und die verschiedenen Übersetzungen nebeneinander liest, wird sofort empfinden, daß Schleiermacher dem Platonischen Genius am nächsten steht, und selbst, wo er der deutschen Sprache einigen Zwang antut, geschieht dies nur im Dienst des Platonischen Gedankens. Es schien deshalb geraten, statt einer neuen Übersetzung von zweifelhaftem Erfolge, die bereits anerkannte von Schleiermacher für die Philosophische Bibliothek zu benutzen. . . . . . In der Übersetzung selbst sind nur da Verbesserungen vorgenommen worden, wo die Zweideutigkeit oder Unverständlichkeit einzelner Stellen es unumgänglich erforderte. . . . . . Im übrigen hat sich

der Herausgeber keine Abänderung erlaubt . . . . . “. Mit diesen pietätvollen Worten leitete J. H. v. Kirchmann 1870 seine Ausgabe des „Staates“ ein. Die Dürrsche Verlagsbuchhandlung verdient dafür Dank, daß sie an dieselben auch bei der Vorbereitung der 2. Auflage sich gehalten hat — im Gegensatze zur Reclamschen Universalbibliothek, die seit vielen Jahren dem Publikum „berichtigte“ und „überarbeitete“ Ausgaben des Schleiermacherschen Textes vorsetzt, d. h. Produkte, in denen das reife Werk des großen deutschen Denkers und Sprachkünstlers durch die willkürlichsten und unnötigsten Einfälle unbedeutender Literaten entstellt ist. Damit habe ich zugleich meine Überzeugung dahin ausgesprochen, daß ein eigentliches Bedürfnis nach neuen Platonübersetzungen nicht vorhanden ist: Schleiermachers Platon kann sich getrost dem Schlegel-Tieckschen Shakespeare an die Seite stellen und steht gewiß höher als der Voßische Homer. Allein natürlich soll damit neuen Versuchen ihr Recht nicht von vornherein abgesprochen werden: gewiß bleibt es eine höchst reizvolle Aufgabe, Platon in die Sprache unserer Zeit zu übertragen. Einen Versuch, diese Aufgabe zu lösen, stellen die Kassnerschen Übersetzungen dar. Ich möchte auch nicht sagen, daß dieser Versuch völlig mißglückt sei: der Übersetzer ist im allgemeinen ein geschmackvoller Schriftsteller, und manche Partien, wie z. B. die große Liebesrede im Phaidros, machen bei der Lektüre einen recht günstigen Eindruck. Allein unleugbar fehlt es ihm zunächst an einem unumgänglichen Erfordernis: an philologischer Schulung. Es darf einem Platonübersetzer nicht begegnen, daß er ἡ Μαντινικὴ ξένη (Symp. p. 211 D) wiedergibt durch „das prophetische Weib“ (Gastmahl S. 64) oder „Palamedes aus Elea“ sein läßt (Phaidros S. 63), weil Platon (Phaedr. p. 261 D) den Eleaten Zenon τὸν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην nennt. Solcher Mißverständnisse und Flüchtigkeiten gibt es noch viele; allein die stilistischen Mängel stören doch noch mehr als die philologischen. Denn was ist das für ein seltsamer Stilist, der bald so geziert redet, daß Phaidros „eine Abscheu“ sagt (Gastmahl S. 11), und ein Pferd „an der Zügel“ zerrt (Phaidros S. 50), bald so vulgär, daß Sokrates meint „Denn man kann nie wissen“ (Phaidros S. 60) und fragt, was wohl Sophokles und Euripides

„diesem Kunden" antworten würden (Phaidros S. 76)? Vor allem jedoch zieht sich eine ganz unleidliche Manier durch die beiden Bändchen: die stete Verdopplung von Platons Worten. „Um keinen Preis denken, nur nicht denken" (Gastmahl S. 2); „als sei er ein Gott, ein Gott" (Phaidros S. 72) — so geht es von Anfang bis zu Ende. Ja sogar vor der Verdreifachung scheut diese nachdrückliche Diktion nicht zurück: „er wird . . . zu jener ewigen Schönheit wie auf Stufen kommen, Sokrates, wie auf Stufen, Stufen" (Gastmahl S. 64). Solch verzücktes Gestammel mag dem Geschmacke des Übersetzers zusagen: von der kraftvollen Männlichkeit Platonischer Rede entfernt es sich ebenso weit wie von der herben Schlichtheit der Schleiermacherschen Übertragung.[10])

Ernst Hambruch, Oberlehrer. Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Askanischen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1904. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1904. 33 S.

In dieser ganz vortrefflichen Abhandlung geht der Verfasser von den bei Rose, Arist. pseudepigr. S. 679 ff. abgedruckten Διαιρέσεις aus. Durch sorgsame Vergleichung mit den Platonischen Dialogen, den Fragmenten der ersten Akademiker und den logischen Schriften des Aristoteles führt er den vollkommen überzeugenden Nachweis, daß wenigstens die Kapitel 37 sowie 64—68 dieser Schrift auf logische Schriften aus der Zeit des Speusipp und Xenokrates zurückgehen, die Aristoteles in der Topik durchweg benutzt und kritisiert. An diesen Nachweis knüpft er dann (S. 29 ff.) die Darlegung seiner allgemeineren Ergebnisse. „Darnach hat wahrscheinlich schon Plato zwei dialektische Methoden unterschieden, von denen die eine in der Feststellung des Wertunterschieds besonders ethischer Begriffe, die andere in der Scheidung des Ähnlichen vom Ähnlichen oder in der begrifflichen Gleichsetzung und Unterscheidung besteht." Diese letztere, als „theoretisch" bezeichnete

[10]) Nach dem Abschluß dieser Besprechung ist noch ein drittes Bändchen der Kassnerschen Übersetzung erschienen (1905), das auf 125 Seiten Jon, Lysis und Charmides enthält.

Methode dient einerseits der Begriffsbildung, andererseits der Einteilung. „Als Wissensideal“ erscheint „die Bildung eines festgefügten und wohlgegliederten Begriffssystems“. Diese Gliederung beruht zunächst auf der Über- und Unterordnung der Gattungen und Arten. Ontologisch stehen jene diesen als das πρότερον τῇ φύσει gegenüber, während die einzelnen „einander gleichgeordneten Arten . . . im Verhältnis des ἅμα τῇ φύσει zueinander stehen“ und ihre „extremsten Glieder als ἐναντία . . . eine besondere Bedeutung erhalten. Das Ganze dieser Begriffswelt teilt sich schließlich in die beiden großen Gruppen der καθ' αὑτά und πρός τι“. Auf diese „Begriffshierarchie“ gründen die ersten Akademiker auch ihre Beweismethoden. Für Aristoteles dagegen sind derlei Argumentationen nur „dialektische“ Schlüsse, und von minderem Wert als seine „apodeiktische“ Syllogistik. Allein er berücksichtigt sie durchweg und nimmt „sogar, wie es scheint, aus den Schriften der älteren Akademiker in seine Topik Partien auf, die auf die Methoden“ der Διαιρέσεις „zugeschnitten waren; es sind dies Buch Γ c. 1—4, Α c. 15 und Η c. 1 und 2“. Der vom Verfasser in Aussicht gestellten Fortsetzung seiner Untersuchungen darf man mit den besten Erwartungen entgegen sehen: sein Scharfsinn, seine Kombinationsgabe und seine Akribie verheißen uns neue, zuverlässige Einblicke in die logische Gedankenwelt der ersten Akademiker, und es ist nicht seine Schuld, wenn diese sich dabei wieder als rechte Epigonen erweisen, die Platons Ideenhimmel zu der trostlosen Öde eines „scholastischen Schematismus“ (S. 31) umzuschaffen bemüht sind.

## D. Aristoteles.

Dr. Heinrich Maier, ao. Professor der Philosophie an der Universität Zürich. Die Syllogistik des Aristoteles. Zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der Aristotelischen Logik. Zweite Hälfte: Die Entstehung der Aristotelischen Logik. Tübingen. Verlag der H. Lauppschen Buchhandlung. 1900. VII u. 408 S.

In meiner Anzeige des II. Bandes von Maiers „Syllogistik des Aristoteles“ (Bd. XVI, S. 269ff. dieser Zeitschrift) sagte ich, dieser

Band habe seinen Schwerpunkt in der Detailexegese der Analytica priora, und diese Detailexegese erschien mir als eine im ganzen durchaus gelungene, wenn ich auch im einzelnen einige Bedenken äußern mußte. Hätte ich damals gewußt, daß der Verfasser im III. Bande nicht zu einer entsprechenden Detailexegese der Analytica posteriora fortschreiten, sondern in diesem alle im II. Bande zurückgestellten allgemeineren Fragen behandeln werde, so hätte ich schon dort meiner Verwunderung über diese Verteilung des Stoffes Ausdruck gegeben. Denn mag jene Zurückstellung dem II. Bande zugute gekommen sein, dem III. hat sie gewiß nicht genützt. Sie hat nämlich zur Folge gehabt, daß hier allerlei prinzipielle Paralipomena zur Einzelerklärung der 1. Analytik zusammengetragen sind, ohne durch ein inneres Band organisch miteinander verbunden zu werden. Der Titel „Die Entstehung der Aristotelischen Logik" kennzeichnet jedenfalls den Inhalt nicht in zutreffender Weise; denn die Genesis der Syllogistik ist wohl einer der hier behandelten Gegenstände, allein weder der einzige noch auch derjenige, dessen Behandlung am meisten Raum beansprucht. Der Band zerfällt nämlich in drei Kapitel. Das erste „Die Genesis der Syllogistik" füllt die Seiten 1—116; das zweite „Das Grundgesetz der Syllogistik" reicht von S. 116—255; das dritte „Das Schlußprinzip und die Ausgestaltung der Syllogistik" von S. 255—389. Doch auch innerhalb der einzelnen Kapitel steht recht verschiedenartiges nebeneinander. Der Verfasser beginnt mit dem gewiß sehr richtigen Satze: „Der Syllogismus ist das Erzeugnis einer eristischen Epoche", und gibt deshalb in der 1. Abteilung des 1. Kapitels einen Überblick über die megarische und kynische Eristik. Hier ist der Nachweis beachtenswert (S. 7), daß Aristoteles Metaph. IV. 4 (p. 1006 b 13 ff.) gegen die Megariker streitet; im übrigen folgt jedoch M. so ziemlich der herkömmlichen Auffassung, und es erscheint mir geradezu als ein Mangel seiner Darstellung, daß er den großen Eristiker Sokrates verkennt und die Eristik der Sokratiker vorwiegend auf sophistische Einflüsse zurückführt, obwohl er doch den Charakter der Sophistik selbst (S. 3) als einen „überwiegend rhetorischen" bezeichnet. Auch die 2. Abteilung „Der methodologische Versuch Platos" enthält kaum etwas Eigentümliches. Dagegen bietet die

3. Abteilung „Die Entdeckung des Syllogismus“ einiges Interessante. Es wird zunächst das Verhältnis der Aristotelischen Dialektik zur Platonischen erörtert, und gezeigt, wie Aristoteles einerseits in der Topik in eine recht unplatonische Eristik zurückfällt, andererseits jedoch das erotematische Verfahren überhaupt als unwissenschaftlich herabsetzt, und wie diese beiden Tendenzen zur Auflösung der Platonischen Dialektik zusammenwirken: indem als streng wissenschaftlich nur mehr eine dogmatische Darstellung anerkannt wird, das erotematische Verfahren aber zu einer formalen Kunstfertigkeit herabsinkt, wird „Dialektik“ für Aristoteles der Name einer nicht streng wissenschaftlichen, eristischen Erörterung. Es entsteht nun — so führt M. weiter aus — das Bedürfnis nach einem formal zulänglichen Prinzip sowohl des dialektischen wie des apodeiktischen Gedankenfortschritts. Als solches genügt die Platonische διαίρεσις dem Stagiriten nicht, weil durch die Begriffseinteilung im Grunde nur disjunktive, nicht kategorische Sätze mit Notwendigkeit gewonnen werden können (aus den Sätzen „Jedes ζῷον hat entweder Füße oder nicht“ und „der Mensch ist ein ζῷον“, folgt nur „der Mensch hat entweder Füße oder nicht“, aber nicht „der Mensch hat Füße“). Allein dieser Forderung kann genügt werden, wenn „nicht der allgemeinste der drei erforderlichen Begriffe, sondern . . der ‚in bezug auf die Allgemeinheit‘ in der Mitte liegende“ als das „vermittelnde Moment“ verwendet wird. So tritt der Syllogismus an die Stelle der Diärese, und mit ihm ist jenes gesuchte gemeinsame Prinzip des dialektischen und apodeiktischen Gedankenfortschritts gefunden. Daß freilich dieses Prinzip durch die „Reflexion über das empirische Schließen“ gewonnen, daß „die syllogistische Funktion zuletzt aus der lebendigen Bewegung des Denkens selbst herausgehoben“ wurde, wie M. (S. 77) meint, möchte ich bezweifeln; denn ich glaube nicht, daß je irgendwer in Syllogismen gedacht hat. Und M. selbst bemerkt ja S. 233f. sehr richtig: „Die Aristotelische Methodologie ist nicht aus der Reflexion auf den faktischen Betrieb, auf die wirklichen Methoden des wissenschaftlichen Denkens hervorgewachsen.“ Viel eher glaube ich, daß der Syllogismus von der eristischen Praxis abstrahiert ist. Die 4. und letzte Abteilung des 1. Kapitels beschäftigt sich mit den Methoden, die den Aristoteles zur

„Auffindung der syllogistischen Formen und Regeln", der einzelnen Figuren und Modi, führen. Das Ergebnis ist: Der Philosoph „probiert und experimentiert, um zu sehen, was bei den einzelnen Prämissenkombinationen tatsächlich herauskomme" (S. 87). Dieses „empirische Experiment" wird ergänzt durch das „logische Experiment", d. h. durch den Versuch, eine neue Form durch Prämissenumkehrung auf eine schon bekannte zurückzuführen, sowie durch die apagogische Argumentation. Freilich gehört die letztere gewiß nur der Aristotelischen Darstellung an und liegt insofern schon außerhalb der „Entstehung der Syllogistik".

In der Tat wird dieses Thema im 2. Kapitel vollkommen verlassen. Hier handelt es sich nicht mehr um die Entstehung, sondern vielmehr um die Prinzipien der Aristotelischen Syllogistik. Doch auch innerhalb dieses Kapitels fehlt zum Teil der sachliche Zusammenhang. So wird gleich die 1. Abteilung „Die Beweise für die syllogistischen Formen" hier nur durch den Satz eingegliedert (S. 116f.): „Man wird zunächst von den Beweisen, die für die Schlußkraft der einzelnen syllogistischen Formen gegeben sind, Aufklärung über das innere Wesen des Syllogismus erwarten": eine ganz äußerliche Anknüpfung, da jene „Erwartung" sich durchaus nicht erfüllt. Im übrigen ist der Verfasser, selbst ein virtuoser syllogistischer Techniker, gerade in dieser Abteilung in seinem Element; und logische Feinschmecker werden mit Genuß die S. 130—138 lesen, auf denen M. nachweist, daß unter Umständen auch „aus zwei wahren Prämissen eine absurde Konsequenz hervorgehen" kann: nämlich dann, wenn zwar zwei Urteile zugleich wahr, ihre Urteilsinhalte aber nicht zugleich wirklich sein können (z. B.: „es ist möglich, daß A morgen eintritt" und „es ist möglich, daß A morgen nicht eintritt"; S. 136[2]). Erst in der 2. Abteilung wird „Das Schlußprinzip" selbst besprochen, das der Verfasser in dem „dictum de ommi et nullo" findet, obwohl er zugibt (S. 155), daß auch der Grundsatz „nota notae est nota rei ipsius" bei Aristoteles (Kat. 3, p. 1 b 10) vorkommt. Weiterhin bespricht dann M. den Satz vom Grunde und geht damit auf die schwierige Frage ein, wie sich der syllogistische ὅρος zum metaphysischen εἶδος resp. λόγος (τί ἦν εἶναι) verhält. Ich glaube nun,

daß der Verfasser diese Frage S. 179 und S. 235f. richtig beantwortet hat. Darnach haben sich ὅρος und εἶδος beide aus den sprachlichen Wortbedeutungen entwickelt, aber unabhängig voneinander: jener unmittelbar aus der Sokratischen Definition, dieses mittelbar — durch Vermittlung der Platonischen Idee. Als Aristoteles seine ὅροι konzipierte, dachte er nicht an die εἴδη, und als er die εἴδη von Platon übernahm, dachte er nicht an die ὅροι. Somit — füge ich hinzu — sind die logische und die metaphysische Betrachtungsweise gegeneinander disparat; Aristoteles hat beide nicht in eine organische Verbindung miteinander gesetzt; und es ist müßig, eine solche in sein System hineinzwingen zu wollen. Allein M. begnügt sich mit jener Antwort nicht und kann sich deshalb auch zu dieser Selbstbeschränkung nicht entschließen. Er will vielmehr Logik und Metaphysik durchaus in ein System bringen. Zu diesem Behufe konstatiert er (S. 164ff.), daß der ὅρος einerseits „Abbild eines Realen" ist, andererseits jedoch mit dem εἶδος nicht zusammenfällt, und kommt so zu der Behauptung (S. 171), der ὅρος sei ein „logisch-ontologischer Begriff", das Schlußprinzip „zugleich ein logisches und ein ontologisches Gesetz", und diese logisch-ontologische Sphäre stehe in der Mitte zwischen „dem metaphysisch Allgemeinen" und den „ausschließlich subjektiven Denkgebilden der formalen Logik". Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß diese ganz unaristotelischen Kategorien sich dazu eignen, den Zusammenhang der Aristotelischen Gedanken zutreffend zu erläutern, und ich werde in dieser meiner Reserve durch die Beobachtung bestärkt, daß M. im folgenden (S. 172—178) nur in sehr wenig klaren Formeln über das von ihm angenommene Verhältnis von Logik, Ontologie und Metaphysik sich aussprechen kann. Dagegen findet sich eben hier (S. 173f.) ein interessanter Hinweis darauf, daß schon Aristoteles selbst sich (Anal. pr. II. 21, p. 67a 22; Anal. post. I. 1, p. 71a 31) implizite gegen den Einwand verteidigt hat, sein Syllogismus involviere eine petitio principii, denn um den Obersatz aussagen zu können, müsse man den Schlußsatz schon kennen. Dem Verfasser scheint diese Verteidigung auch hinreichend zu sein; denn — meint er — die Unterordnung des Unterbegriffs unter den Mittelbegriff brauche nicht

gerade auf Grund jener Merkmale zu erfolgen, die dem Unterbegriff im Schlußsatz zugesprochen werden; sie kann sich auch auf andere Merkmale gründen, und sind erst diese festgestellt, so kann ich aus ihnen auch auf jene ersteren schließen (ich bringe z. B. die Neger auf Grund ihrer Gestalt unter den Begriff „Mensch", und folgere nun, daß sie auch das mit dieser Gestalt durchweg verbundene Merkmal der Sterblichkeit aufweisen). Es ist nur die Frage, ob dieser Denkprozeß wirklich ein Syllogismus ist; ich würde ihn vielmehr als eine Induktion bezeichnen („da die anderen Menschen sterblich sind, so werden es auch die Neger sein"). Indes, sei dem wie immer, der Verfasser ist durch seine Auffassung so tief in die Aristotelische Metaphysik geraten, daß er nun (S. 183—236) einen förmlichen Abriß derselben zu geben sich genötigt fühlt; und so bringt denn die 3. Abteilung „Der metaphysische Hintergrund des Schlußprinzips" eine ausführliche Darstellung dieses Teiles der Aristotelischen Philosophie — eine Darstellung, die sich von anderen derartigen Darstellungen nicht allzu sehr unterscheidet, aber jedenfalls mit dem Thema der Syllogistik in einem sehr losen Zusammenhange steht; denn erst ganz zum Schlusse (von S. 220 an) wird auf dieses wieder eingegangen. Daran schließt sich — auch wieder in ziemlich loser Anknüpfung — eine 4. Abteilung „Die syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit", in der M. dartut, daß Aristoteles zwar die syllogistische Notwendigkeit und die Notwendigkeit der einzelnen im Syllogismus vorkommenden Sätze durchweg auseinanderhält (jene heißt *ἀναγκαῖον τούτων ὄντων*, diese *ἀναγκαῖον ἁπλῶς*), daß er jedoch andere Distinktionen derselben Art gelegentlich übersieht. Ich möchte hier jedoch eine Bemerkung zu einer von M. nur gestreiften Frage machen. S. 237 nämlich ist davon die Rede, daß der Stagirit zwar den Syllogismus meist als einen objektiven Gedankenzusammenhang betrachtet, manchmal jedoch auch als einen subjektiven Denkprozeß. Und da wird denn dieser Denkprozeß so beschrieben: „Auf Grund der beiden Prämissen, die ich denke und ausspreche, muß ich, kraft eines in meinem Denken liegenden Zwanges, auch den Schlußsatz denken und aussprechen." Ähnliche Formeln haben in unserer Zeit psychologistische Logiker aufgestellt. Sie scheinen dabei zu

übersehen, daß nichts mich hindert, auch nach dem Denken und Aussprechen zweier Prämissen statt an den Schlußsatz vielmehr etwa an die Zweizahl der Prämissen oder an meine Ermüdung zu denken. Richtig müßte es offenbar heißen: ich muß den Schlußsatz denken, wenn ich die Prämissen denke und an ihnen jene eigenartige psychische Funktion ausübe, die wir Schließen nennen, — so wie wir auch 5 nur erhalten, wenn wir 3 und 2 eben addieren, nicht schon dann, wenn wir an 3 und 2 bloß nacheinander denken. Es ist nun interessant, daß Aristoteles der letzteren Formulierung jedenfalls viel näher steht als der ersteren. Denn Eth. Nic. VII. 5, p. 1147 a 1 knüpft er die *ἀνάγκη* des *τὸ συμπερανθὲν . . . φάναι τὴν ψυχήν* an die Bedingung: *ὅταν μία γένηται ἐξ αὐτῶν (τῶν προτάσεων)*. Und ebenso nennt er Metaph. V. 2, p. 1013 b 17 ff. als das *εἶδος*, das aus der *ὕλη* der Prämissen den Schlußsatz hervortreibe, die *σύνθεσις*, worunter gewiß nicht die mechanische Nebeneinanderstellung zu verstehen ist. Wahrscheinlich ist übrigens in der Sache auch der Verfasser mit mir einverstanden; denn S. 161 sagt er: „wenn ich die syllogistischen Prämissen ins Bewußtsein aufnehme und zusammenschaue,[11]) muß ich notwendig auch den Schlußsatz[12]) denken."

Im 3. Kapitel will M. vom Standpunkte der syllogistischen Prinzipien aus die „Ausgestaltung" der Aristotelischen Syllogistik einer immanenten Kritik unterziehen. So behandelt denn die 1. Abteilung „Das Schlußprinzip und die Schlußformen". Hier kommt der logische Techniker wieder zu seinem Recht: er findet, daß Aristoteles von seinem Standpunkte aus die einzelnen Figuren und Modi konsequent entwickelt habe, und daß auch die Galenische Ergänzungsfigur als Ganzes sich in das System des Stagiriten nicht konsequent eingliedern ließe. Aber aus deren beiden Modis Fesapo und Fresison konstruiert er eine eigene 4. Figur, und von dieser meint er, daß Aristoteles sie folgerecht nicht hätte übersehen sollen. Es folgt eine 2. Abteilung „Der Syllogismus und die Unterschiede des Seins". Sie umfaßt über 80 Seiten und enthält, wie

---

[11]) Von mir gesperrt.

[12]) Genauer: einen der möglichen Schlußsätze.

ich gleich näher ausführen werde, viel Wertvolles. Wie sie jedoch an diese Stelle geraten ist, verstehe ich nicht. Denn als „Resultat" der Untersuchung figuriert schließlich die Erkenntnis (S. 342ff.), daß die syllogistischen ὅροι kategoriale Unterschiede nicht zulassen, „die syllogistische Funktion durch die Kategorienunterscheidung nicht[13]) berührt" wird, und daß nur in der Formulierung der Prämissen diese Distinktionen sich geltend machen. An sich aber erscheint mir diese Darstellung der Aristotelischen Kategorienlehre wohl als der wertvollste Teil des ganzen Bandes. Denn sehr klar wird hier die Mehrdeutigkeit der Kategorien auseinandergesetzt (besonders S. 316—325). Sie bezeichnen zunächst Seinsweisen (γένη τοῦ ὄντος): die Substantialität und die verschiedenen Arten des Akzidentellen. Dann werden die 9 letzten Kategorien zu Urteilsprädikaten. Aber zu ihnen treten die Art- und Gattungsbegriffe der Substanzen, die inhaltlich zur Substanzkategorie gehören, während sie formell ganz wie die Akzidenzen von der Einzelsubstanz prädiziert werden können. Der Philosoph hilft sich, indem er sie als „zweite Substanzen" bezeichnet. Damit aber wandelt sich die Kategorientafel in ein System der Urteilsprädikate um, aus dem nun die nicht prädizierbare „erste Substanz" verschwindet. Allein Art- und Gattungsbegriffe gibt es auch von Akzidentellem, so daß nun „die erste Kategorie ihrerseits wieder nach den Kategorien gegliedert" werden muß. Und alle diese Auffassungen bleiben nebeneinander in Geltung: die Kategorienlehre dient „bald zur Scheidung des mit den Realitäten verknüpften Seins in seine verschiedenen Bedeutungen, bald zur übersichtlichen Klassifikation der realen Erscheinungen, bald endlich — in zwiefacher Form — zur Einteilung der Urteilsprädikate". Die dritte und letzte Abteilung behandelt den „Syllogismus und die logische Theorie des Urteils" und führt den Gedanken aus, daß in der Aristotelischen Logik die Syllogistik der grundlegende und maßgebende Bestandteil sei, so daß auch die Urteilstheorie der Schrift περὶ ἑρμηνείας auf ihr fuße, statt sie — wie wir erwarten würden — zu begründen. Eine kurze Schlußbetrachtung endlich würdigt die Aristotelische Logik

[13]) Von mir gesperrt.

als Ganzes: sie ist durchweg syllogistisch behandelt, und darin liegt ihre Schwäche wie ihre Stärke. Ihre Schwäche; denn sie verkennt die zentrale Bedeutung der Urteilsfunktion und unterläßt es, die Wahrheit auf die Gewißheit, das subjektive Wahrheitsbewußtsein, zu gründen. (Ganz natürlich, schalte ich ein; denn das Interesse am objektiven Gedankengehalt geht stets und überall dem an den subjektiven Denkakten voraus — ebenso wie auch die Physik früher ist als die Psychologie.) Aber auch ihre Stärke; denn Aristoteles emanzipiert so die Logik von der Metaphysik und besonders von der Psychologie. Denn dies „kann und muß" auch noch „der moderne Logiker von Aristoteles lernen . . . . . : daß die logische Betrachtung nicht die psychologische ist". Am Ende des Bandes findet sich ein kurzer Index „Zur Text- und Literarkritik", sowie ein reichhaltiges „Verzeichnis der besprochenen Stellen", das die Benützung des in vieler Hinsicht nützlichen Werkes sehr erleichtern und damit seine Brauchbarkeit wesentlich erhöhen wird.

Dr. phil. Hermann Dimmler, Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousialehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten und München. Verlag der Jos. Köselschen Buchhandlung. 1904. 103 S.

Die Schrift erinnert in mancher Hinsicht an die oben angezeigte Arbeit von Nohl über Sokrates. Jedenfalls spricht sich hier noch mehr als dort eine ganz ungewöhnliche philosophische Begabung aus. Ich wage jedoch zu vermuten, daß dieselbe den Verfasser mehr in die dogmatische als in die historische Richtung weist. Denn trotz allem Bemühen scheint immer wieder die Tatsache durch, daß D. die Kritik und Fortbildung der Aristotelischen Metaphysik im Grunde viel mehr am Herzen liegt als ihre Erklärung und Erläuterung. Und zu einer solchen Leistung, zu einer Revision und Erneuerung des aristotelisch-scholastischen Apriorismus, scheint der Verfasser durch seinen ungewöhnlichen Scharfsinn, seine seltene Abstraktionsfähigkeit und intellektuelle Unerschrockenheit durchaus berufen. In dem vorliegenden Büchlein jedoch tritt begreiflicherweise zwischen den eben gekennzeichneten Fähigkeiten und Neigungen einerseits, dem gewählten Thema andererseits eine

gewisse Spannung zutage, die dem Produkte nicht genützt hat. Was nämlich die Erklärung des Aristoteles betrifft, so kommt eigentlich nicht viel Neues zum Vorschein. D. behandelt die οὐσία als Prinzip, die οὐσία als Wesen und die οὐσία als Einzelding. Er scheint zu glauben, daß dieser Reihenfolge der Gesichtspunkte auch eine zeitliche Entwicklung im Denken des Philosophen entspreche; allein dies hat er kaum nachzuweisen versucht, und hätte es jedenfalls nicht dartun können, da uns ja zu einer solchen Untersuchung alle Hilfsmittel fehlen. Und am allerwenigsten könnte man dabei auf die Anordnung des Stoffes in einer relativ so späten Schrift, wie die Metaphysik es ist, sich stützen. Was aber andererseits die sachliche Würdigung der Aristotelischen Ousialehre angeht, so hat der reiche historische Stoff den Verfasser zu einer Zusammendrängung seiner kritischen Erörterungen gezwungen, die das Verständnis derselben sehr erschwert, ja für mich wenigstens teilweise geradezu ausschließt. Dies gilt natürlich besonders von jenen Partien, in denen D. seine eigenen Gedanken zu entwickeln sucht, während die im engsten Sinne kritischen Erörterungen an diesem Übelstande weniger kranken. Und diese halte ich für sehr gelungen. Nur glaube ich, daß sie nicht ganz den vom Verfasser intendierten Eindruck hervorrufen. Er spricht nämlich von Aristoteles im allgemeinen in Ausdrücken überschwänglicher Bewunderung; im einzelnen dagegen weist er ihm so viele Mängel und Unzulänglichkeiten nach, daß daneben jene prinzipielle Anerkennung fast ganz verblaßt. Und diese herbe Detailkritik trifft den Stagiriten um so empfindlicher, als sie nicht von einem Empiriker, sondern von einem durchaus metaphysisch orientierten Denker ausgeht.

Dr. Emil Arleth, Privatdozent an der k. k. deutschen Universität zu Prag. Die metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik. Prag 1903. J. H. Calvesche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung (Josef Koch). 69 S.

Da nach Aristoteles sowohl von Substanzen wie von Qualitäten, Aktionen usw. das Gutsein prädiziert werden kann, so ist das ἀγαθόν nicht ein γένος, sondern es bildet, wie das ὄν, eine „Einheit der Analogie“. Zum ὄν aber verhält es sich weder als

„spezifische Differenz“ noch als συμβεβηκός καθ' αὑτὸ (notwendiges Attribut) noch auch als ein εἶδος τοῦ ὄντος wie ταὐτόν, ἕτερον usw. Vielmehr verhält sich das ἀγαθόν zum ὄν wie das ἕν, nämlich so, daß „die Vollkommenheit oder Güte ebenso wie die Einheit zum Wesen des Realen gehört, und daß demnach alles Reale mehr oder weniger vollkommen, d. h. gut ist“ (S. 34). Es ist jedoch primär (ἁπλῶς) nur die Einzelsubstanz, wie seiend und eins, so auch gut, während diese Prädikate in den anderen Kategorien nur sekundär, wenn auch nicht in übertragenem Sinne, vorkommen. Abstufungen der Güte oder Vollkommenheit aber finden in mehrfacher Hinsicht statt. Einmal hat die Einzelsubstanz an sich ein vollkommeneres Sein als die δευτέρα οὐσία und die anderen Kategorien. Sodann gibt es Wertunterschiede zwischen den einzelnen Arten von Einzelsubstanzen, wie z. B. der Mensch vollkommener ist als die anderen Tiere, und zwar sind für diese Unterschiede die spezifischen Differenzen maßgebend, z. B. beim Menschen die Vernunft. Endlich ist auch eine Einzelsubstanz vollkommener als eine andere derselben Art, und zwar um so mehr, je mehr die spezifische Differenz der Art bei ihr entwickelt ist, je vollständiger sie ihren Begriff, d. h. aber zugleich, ihren Zweck verwirklicht. Jeder Mensch z. B. ist um so vollkommener, je höher die Vernunft bei ihm entwickelt ist, je genauer daher auch seine Betätigung der eigentümlich menschlichen entspricht, je näher er dem normalen Menschentypus steht. Das Moment nun, welches der vollständigen Ausprägung des Typus, der völligen Durchsetzung der begrifflichen Form im Wege steht, ist bekanntlich der Widerstand der Materie oder, was dasselbe zu sein scheint, das Versagen der Form, die στέρησις. Die „Unvollkommenheit ist also nach Aristoteles nichts Positives, sondern ein bloßer Mangel, wie schon Albert der Große erkannt hatte, denn die Beraubung ist ihrem Begriffe nach ein Nichtseiendes“ (S. 48). „Nach dem Gesagten besitzt jedes Reale als solches ein gewisses Maß von Vollkommenheit, das bei dem einen größer, bei dem andern geringer ist; alles Wirkliche ist also gut, es gibt kein Schlechtes an sich, vielmehr ist dieses seinem Wesen nach ein Mangel. Das ist im Prinzip jene Anschauung vom Übel, welche wir bei Augustinus, Thomas von Aquino

und Leibniz . . . finden . . .“ (S. 51). — Dies der wesentliche Inhalt der kleinen Schrift, die einzelne Aristotelische Gedanken geschickt durch scholastische Klammern zur Einheit eines Systems zusammenschließt. Gewalt wird dem Stagiriten dabei nicht angetan. Allein ich denke, was hier als Aristotelische Lehre vorgetragen wird, hätte den Philosophen als Ganzes doch recht fremdartig angemutet. Und etwas anderes läßt sich auch nicht erwarten, wenn man Aristoteles, den Virtuosen der Aporie, dessen Stärke in der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte liegt, so interpretiert, daß man sich berechtigt glaubt, beliebige Sätze aus seinen zahlreichen Schriften als Prämissen eines Syllogismus zu verwenden. Diese für das Mittelalter charakteristische Auslegungsweise hat wohl auch der Verfasser in allzuweitem Ausmaße geübt. — Ein Anhang behandelt „Die Arten der Güter nach Aristoteles“ und die „Wertunterschiede der Güter und Regeln für die Güterwahl“.

Richard Loening, ord. Professor der Rechte zu Jena, Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. Erster Band: Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena, Verlag von Gustav Fischer, 1903. XX u. 359 S.

Phil. Dr. Alfred Kastil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik. Prag 1901. J. G. Calvesche k. u. k. Hof- und Universitätsbuchhandlung (Josef Koch). 44 S.

An der Schrift von Kastil vermag ich außer ihrer Kürze nicht viel zu rühmen. In wenig klarer Weise wird zum Schluß ein richtiges Ergebnis ausgesprochen: daß nämlich Aristoteles zu dem Problem der Willensfreiheit im modernen Sinne überhaupt nicht, also weder im Sinne des Determinismus noch in dem des Indeterminismus, Stellung genommen hat. Und berechtigt ist auch der Hinweis darauf, daß der Philosoph den Sokratischen Intellektualismus nicht durchweg mit der gleichen Entschiedenheit ablehnt: in Eth. Nic. VII. 5 wenigstens führt er die Akrasie auf eine zeitweilige Verdunklung und Latenz der sittlichen Erkenntnis zurück und gibt zu, daß eine aktuelle Erkenntnis des Guten durch die Sinnlichkeit nicht überwunden werden kann. Im übrigen jedoch muß ich wiederholen, was ich schon Bd. XVI, S. 286ff. dieser Zeit-

schrift über desselben Verfassers Schrift „Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin“ angedeutet habe: ein Forscher mag ein vortrefflicher Adept der Brentanoschen Psychologie sein, ein verständnisvolles Eindringen in die Gedanken des Aristoteles wird man von ihm deswegen noch nicht erwarten können.

Dagegen darf das Werk von Loening — θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς ist sein gut gewähltes Motto — im allgemeinen als ein ganz ausgezeichnetes bezeichnet werden. Dieses Lob gilt natürlich in erster Linie der Entwicklung der eigentlichen Zurechnungslehre in den Abschnitten 7—15: Lob und Tadel, Bedingungen der sittlichen Werturteile, Ausschließung der sittlichen Beurteilung, Zurechnung von Unterlassungen werden hier mit juristischer Schärfe, philologischer Akribie und philosophischem Verständnis erörtert. Vermißt habe ich hier kaum etwas anderes als die Heranziehung des positiven Rechts, überhaupt der voraristotelischen Literatur: nicht einmal die 2. Tetralogie des Antiphon, diese klassische Erörterung des ἀκούσιον, hat L. erwähnt. Für des Verfassers dogmengeschichtlichen Zweck mag dies alles nicht unmittelbar erforderlich gewesen sein: das Verständnis der Aristotelischen Gedanken hätte aber gewiß gewonnen, wenn sie nicht als vollkommen isolierte Größen betrachtet worden wären. Doch auch die psychologischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik haben durch L. eine überaus gelungene Darstellung erfahren (Abschnitte 1 bis 6), eine Darstellung, die von den traditionellen Auffassungen mehrfach abweicht, allein, wie mir scheint, zu diesen Abweichungen, vollkommen berechtigt ist. Es ergibt sich aus diesen Erörterungen etwa folgendes Schema jener psychologischen Grundlegung. Die praktische Vernunft erkennt das (wirklich oder angeblich) Gute. Durch diese Erkenntnis wird das (einheitliche) Begehrungsvermögen veranlaßt, sich jenes Gute als Zweck zu setzen. Eine so von der Vernunft determinierte ὄρεξις heißt βούλησις („Absicht“, übersetzt L.). Zu einem solchen, vom ὀρεκτικόν gesetzten Zweck sucht nun die Vernunft wieder (durch einen „praktischen Schluß“) die Mittel; richtet sich die ὄρεξις auf diese, so heißt sie προαίρεσις (Entschluß). Sofern die ὀρέξεις nicht von der Vernunft abhängen, heißen sie

ἐπιθυμίαι. Die Tugend der praktischen Vernunft nun, das wahrhaft Gute zu erkennen, die zu seiner Realisierung tauglichen Mittel aufzufinden und das Begehrungsvermögen diesen ihren Erkenntnissen zu unterwerfen, ist die φρόνησις; ihr entspricht auf der Seite des ὀρεκτικόν die Tugend, sich der Vernunft zu fügen — die „ethische Tugend". Infolgedessen ist es keine petitio principii, wenn Aristoteles φρόνησις und ethische Tugend einander gegenseitig bedingen läßt; denn beide gehören in der Tat begrifflich zusammen. Wohl aber liegt ein Zirkel darin, daß einerseits die höchste Aufgabe der φρόνησις in der Erkenntnis des Guten besteht, andererseits das ethisch Gute im einzelnen nur bestimmt werden kann als dasjenige, was dem φρόνιμος als gut erscheint. Alledem stimme ich, wie gesagt, zu. Nur mit einigen Vorbehalten dagegen kann ich dem Verfasser in dem Schlußstück seiner Ausführungen, in seiner Behandlung der Freiheitsfrage folgen (Abschnitt 18 u. passim). Zwar von der Unhaltbarkeit der herrschenden Meinung, die Aristoteles zum Indeterministen macht, bin auch ich schon lange überzeugt, und ebenso davon, daß er mit Bewußtsein zu diesem Problem überhaupt nicht Stellung genommen hat. Allein L. meint nun, daß in der Sache „die Ansicht des Aristoteles vom Willen eine durchaus deterministische gewesen" sei (S. 317). Und gegen diese Meinung richten sich meine Bedenken. Denn ich bin vielmehr der Ansicht, daß sich bei unserem Philosophen sowohl deterministische, als auch indeterministische Gesichtspunkte nachweisen lassen. Jene sind ja an einigen Stellen mit Entschiedenheit ausgesprochen: daß der „Esel des Buridan" sich nicht bewegen könnte, wird nicht bestritten (De coel. II. 13, p. 295 b 30); die Wahl der Mittel zu gegebenen Zwecken resp. die praktische Anwendung gegebener Prinzipien soll mit Notwendigkeit erfolgen (Eth. Nic. VII. 5, p. 1147 a 25); die Kausalreihe der Reaktion auf Reize wird von dem Sinneseindruck bis zur Körperbewegung verfolgt (De mot. anim. 7, p. 701 a 29); und vor allem: die ἕξις soll so mächtig werden können, daß sie durch die βούλησις nicht mehr gebrochen werden kann (Eth. Nic. III. 12, p. 1114 a 12; V. 13, p. 1137 a 4; Magn. Mor. I. 11, p. 1187 b 20). L. hat ganz recht damit, daß die meisten Äußerungen über das ἑκούσιον diesen Grund-

sätzen nicht entgegenstehen. Denn Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck in einem sehr weiten Sinne, in dem er nur die Eigenschaft einer Handlung bezeichnet, gewollt zu sein (S. 133ff.). Freilich kann ich nicht umhin zu glauben, daß der Verfasser diesen Sprachgebrauch allzusehr urgiert. Die gemeingriechische Bedeutung des Wortes ist nämlich ohne Zweifel eine engere: ihr zufolge ist ἑκούσιον nur eine Handlung, deren tatsächlicher Effekt gewollt ist, so daß auch willkürliche Aktionen, die aber einen nicht beabsichtigten Effekt setzen, zum ἀκούσιον gehören (man denke an den φόνος ἀκούσιος). Dieselbe Bedeutung hat jedoch ἑκούσιος meines Erachtens auch an einigen Aristotelischen Stellen: Eth. Nic. III. 3, p. 1111 a 24 soll ja die Leidenschaftshandlung nur ἴσως nicht ein ἀκούσιον sein, und Ibid. V. 10, p. 1136 a 5 wird sie geradezu zum ἀκούσιον gerechnet, so daß es sich hier gewiß um einen Wechsel des Sprachgebrauchs handelt, und nicht, wie L. meint (S. 220), um eine „Ausdehnung sittlicher Wertung über das Gebiet des ἑκούσιον". Was διὰ πάθος geschieht, ist ja sicherlich gewollt und also ein ἑκούσιον in jenem weiteren Sinne, in dem auch die tierischen Aktionen ἑκούσια sind. Wie an dieser Stelle, finde ich aber nun auch in Eth. Nic. III. 7 eine etwas verschobene Bedeutung desselben Terminus; denn p. 1114 b 18 wird das ἑκούσιον dem φυσικόν entgegengesetzt, während doch auch die aus einer angeborenen ἕξις mit Notwendigkeit hervorgehende Willenshandlung ein ἑκούσιον im Sinne des Gewollten wäre. Wenn sich daher der Philosoph in diesem ganzen Kapitel um den Nachweis bemüht, daß auch unsere ἕξεις ἑκούσια seien, so will er damit nicht nur unsern Willen wenigstens zu einem συναίτιον derselben machen, sondern er sträubt sich gegen die Annahme, der sittliche Charakter könnte die notwendige Folge einer Naturanlage sein. Diese Annahme aber ist doch — wie L. selbst zugibt (S. 315) — eine notwendige Konsequenz des Determinismus, da dieser Ansicht zufolge ja auch jene Willenshandlungen, welche eine künftige ἕξις bedingen, selbst durch eine schon bestehende ἕξις mit Notwendigkeit bedingt sind. Wichtiger als dies alles erscheint mir indes eine Reihe anderer Erwägungen. Der Verfasser spricht immerfort von dem kausalen Verhältnis von Zweckvorstellung und Begehren (S. 18, 93, 295, 297). Aristo-

teles dagegen faßt vorwiegend das finale Verhältnis von Objekt und Begehren ins Auge: ihm ist das ὀρεκτόν, das φαινόμενον ἀγαθόν dasjenige, was die ὄρεξις „bewegt“, nämlich als Zweckursache (οὗ ἕνεκα, Psych. III. 10, p. 433 a 18ff. u. b 11ff.). Dies aber ist etwas ganz anderes. Gewiß: ins Kausale übertragen, ergibt die Richtung des Begehrens auf das vorgestellte Objekt eine Determinierung des Begehrens durch die Vorstellung des Objekts; allein diese Übertragung vollzieht eben — abgesehen von der oben angeführten Stelle aus De mot. an. — nicht der antike Philosoph, sondern der moderne Interpret. Es heißt aber dem Stagiriten Gewalt antun, wenn man aus seiner Erklärung, jede ὄρεξις richte sich auf ein Objekt, die Meinung herauslesen will, jedes Begehren werde durch ein Motiv notwendig verursacht. Noch weniger finde ich in den von L. (S. 300—307) angeführten Stellen das Prinzip, daß ein Motiv stets nur durch ein Gegenmotiv gehemmt werden könne, und daß beim Konflikte mehrerer Motive stets das stärkste den Sieg davontragen müsse. Nur daß die Erkenntnis das größere Gut dem geringeren vorziehe, sagt Aristoteles (Eth. Nic. III. 4, p. 1112 a 7; Psych. III. 11, p. 437 a 7). Sonst aber geht er kaum über die Trivialität hinaus, daß man heftigen Leidenschaften und Begierden schwerer widerstehen könne als schwachen; und im übrigen läßt er bald den Charakter den Ausschlag geben (der ἀκρατής handelt so, der ἐγκρατής so), bald stellt er ganz naiv verschiedene Möglichkeiten nebeneinander (manchmal siegt der λόγος, manchmal die ἐπιθυμία). Von einem einheitlichen Prinzip finde ich nicht die Spur. Entscheidend indes ist doch erst die Frage, ob denn der Philosoph überhaupt an eine feste Determination alles Geschehens, und insbesondere des menschlichen Handelns, glaubt? Für den Ausdruck ἐφ' ἡμῖν εἶναι hat nun L. allerdings nachgewiesen (S. 150[46]), daß derselbe über das ἑκούσιον im weiteren Sinne nicht hinausgeht. Für das ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν dagegen scheint mir dieser Nachweis nicht vollständig geglückt. L. meint nämlich (S. 156ff., S. 163f.), wenn Aristoteles vom Willen aussage, daß er ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, so beziehe sich dies nur auf den Willen „in abstracto“: der Wille wirke nicht wie eine unabänderliche Naturkraft, sondern der Mensch könne bald so, bald anders wollen

— vorausgesetzt nämlich, daß sich die entsprechenden Motive einstellen; er würde sich anders entscheiden, als er es tut, wenn ihm andere Motive gegeben wären. Und wenn es insbesondere heißt, der Wille vermöge sich auf Entgegengesetztes zu richten, so gelte dies von ihm nicht in anderem Sinne als von der Erkenntnis, der ja dieselbe Eigentümlichkeit zukomme (S. 284ff.). Das letztere nun wird wohl richtig sein; das erstere dagegen scheint mir eine etwas gezwungene Interpretation. In vielen Fällen zwar mag sie zutreffen, allein daß Aristoteles mit dem ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν stets nur diese abstrakte Möglichkeit ausdrücken wolle, — dies dürfte man, glaube ich, doch nur dann annehmen, wenn sich der Glaube an strenge und ausnahmslose kausale Determination alles Geschehens sonst bei ihm nachweisen ließe. Allein hiervon kann wohl nicht die Rede sein. L. selbst muß ja zugeben (S. 293), daß der Determinismus notwendig „zur Beseitigung der Möglichkeit als einer objektiven Realität und zur Ersetzung derselben durch eine nur subjektive Ungewißheit über Zukünftiges führen“ müsse, daß jedoch für Aristoteles „diese Konsequenz . . . noch ganz außerhalb seines Gesichtskreises“ liege. Und in der Tat identifiziert sich der Stagirit keineswegs mit denjenigen, welche die τύχη in diesem Sinne subjektivieren wollen (Phys, II. 4, p. 195 b 36; Eth. Eud. VII. 14, p. 1247 b 4).[14]) Wenn es aber Undeterminiertes überhaupt gibt, so wird doch wohl der menschliche Wille in erster Linie dazu gehören; und diese Erwägung in Verbindung mit der Tatsache, daß der Philosoph den Determinismus nirgends ausdrücklich lehrt, macht es mir unmöglich, L. in seiner Auffassung der Aristotelischen Willenstheorie vorbehaltlos zu folgen. Doch enthält auch diese Auffassung des Beachtenswerten genug, ja sie bedeutet der herrschenden Ansicht gegenüber einen entschiedenen Fortschritt. Und

---

[14]) Die letztere Stelle, an der es heißt, nach der Ansicht einiger Denker seien nur wir es, die ἄλλης οὔσης αἰτίας διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τύχην εἶναί φαμεν αἰτίαν, scheint sich auf Demokrit zu beziehen, als dessen Frg. 119 (Diels) überliefert ist: ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. Vergl. Leukipp, Frg. 2 (Diels): οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης.

mit Ausnahme dieses Punktes vermag ich mich, wie gesagt, dem Verfasser fast durchweg anzuschließen: sowohl durch seine zusammenfassende Darstellung der Zurechnungslehre wie durch seine selbständige Wiedergabe der psychologischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik erweist sich sein Werk meines Erachtens als ein überaus erfreulicher und dankenswerter Beitrag zum Verständnis des Aristoteles.

Joh. Endt, Die Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen. Wiener Studien. 24. Jahrgang 1902. S. 1 bis 69.

Als Stoffsammlung ist diese Arbeit ausgezeichnet. Die Darstellung freilich ist etwas unbeholfen, und in der Verarbeitung des Materials dürfte den Verfasser auch die enge Abgrenzung seines Themas behindert haben. Dies gilt wohl auch von jenem Teil seiner Ausführungen, der sich meiner genaueren Beurteilung entzieht: ich meine seine Untersuchungen über die Quellen, denen Aristoteles jene historischen Daten verdankt, welche er Polit. V. 10 u. 12 zur Erläuterung seiner Ansichten über die Tyrannis beibringt. Wenigstens scheint mir, daß man, um zu ermitteln, welche Geschichtsschreiber der Stagirit benutzt hat, doch zum mindesten die ganze Politik auf ihre historischen Quellen hin untersuchen müßte; denn er hat ja für die Tyrannis gewiß dieselben Autoren benutzt, die ihm auch für die übrigen Verfassungsformen zur Verfügung standen. Dasselbe Bedenken richtet sich jedoch bis zu einem gewissen Grade auch gegen des Verfassers Ausführungen über die philosophischen Quellen, die Aristoteles Polit. V. 11 für seine Theorie der Tyrannis benutzt hat; denn über seine Abhängigkeit von Platon z. B. ließe sich doch vollständig erst dann urteilen, wenn die Vergleichung auch für Demokratie und Oligarchie durchgeführt wäre. Allerdings genügt gerade in dieser Hinsicht auch schon das von E. S. 17—32 Beigebrachte, um diese Abhängigkeit vollkommen außer Zweifel zu stellen: wie Aristoteles die ganze Einteilung der Verfassungsformen einfach aus dem Platonischen Politikos herübergenommen hat, so hat er auch der Beschreibung des Tyrannen in der Politeia zahlreiche Einzelzüge

entlehnt. Man vgl. z. B. Polit. V. 11, p. 1313 b 19 u. 28 mit Resp. VIII, p. 566 E f. Und um so unerfreulicher wirkt dann die fast gehässige Kritik Platons, die Polit. V. 12, p. 1316 a 1 ff. zu lesen steht. Allerdings — und dies hat der Verfasser merkwürdigerweise nicht hervorgehoben — gibt der Stagirit jene Entlehnungen keineswegs für neue Gedanken aus. Denn die ganze „Beschreibung des Tyrannen" p. 1313 a 35 — p. 1314 a 31 wird ausdrücklich als Darlegung des παρας εδομένος τρόπος der Tyrannis und als ein Resümee von πάλαι λεχθέντα bezeichnet. Um so weniger wird es uns wundern dürfen, wenn die Aristotelische Darstellung nicht nur mit der Platonischen, sondern auch noch mit derjenigen anderer Autoren auffallende Übereinstimmungen zeigt. Der Nachweis solcher Übereinstimmungen ist nun der interessanteste Teil der vorliegenden Arbeit, und zwar kommen für denselben namentlich Stellen aus Xenophon, Isokrates und Euripides in Betracht: sowohl in dem Sinne, daß Aristoteles sich mit diesen Autoren, als auch in dem, daß die letzteren sich miteinander berühren. Der Verfasser deutet nun diesen Tatbestand so, daß er für alle genannten Schriftsteller — und auch für Platon — eine gemeinsame Quelle der vorsokratischen Zeit annimmt: er denkt dabei an einen Sophisten und rät auf Hippias. Diese Deutung ist mir nicht sehr plausibel. Und zwar unterschätzt E. meines Erachtens zunächst die Wahrscheinlichkeit einer direkten Beeinflussung. Dies gilt namentlich von dem Verhältnis des Aristoteles zu Isokrates einerseits, von dem aller Autoren zu Euripides andererseits. Doch bin ich weit davon entfernt, zu leugnen, daß in vielen Fällen eine gemeinsame Quelle anzunehmen ist. Nur glaube ich, daß mit der Ausschaltung des Euripides der Grund entfällt, der allein dazu veranlassen könnte, diese Quelle für eine außersokratische zu halten. Denn der einzige der in Frage kommenden Autoren, den man nicht geradezu einen Sokratiker nennen kann, ist Isokrates. Wenn aber der Verfasser die einschlägigen Reden desselben — nämlich die Helena, die Rede an Nikokles und die Friedensrede — nicht bloß auf Stellen über die Tyrannis hin exzerpiert, sondern auf ihren Gesamtcharakter hin angesehen hätte, so hätte er bemerkt, daß wenigstens die beiden zuletzt genannten Reden von sokratischen Gemeinplätzen geradezu

wimmeln.[15]) Hätte er weiter darauf geachtet, daß Joël für den Xenophontischen Hiero durch Vergleichung mit der 6. Rede des Dio eine kynische Vorlage wahrscheinlich gemacht hat, so wäre er auch der Frage nachgegangen, ob die gesuchte Quelle nicht Antisthenes sein möchte. Und ich wenigstens neige sehr dazu, diese Frage zu bejahen. Denn daß z. B. der Tyrann selbst vor seinen Söhnen und Brüdern, ja vor seinem Weibe auf der Hut sein müsse, steht nicht nur Hiero III. 8 und Isokr. VIII. 113, sondern auch Dio VI. 35 u. 39; daß dieselbe Vorsicht auch gegenüber den φυλάττοντες αὐτόν geboten ist, nicht nur Hiero VI. 4 und Isokr. VIII. 112, sondern auch Dio VI. 38. Ebenso heißt es bei Dio VI. 51. ganz ebenso wie bei Aristot. p. 1313 b 28, daß der Tyrann den Frieden fürchte, weil er den Untertanen σχολή gewähre. Und daß er überhaupt lebe wie ein Gefangener resp. ein zum Tode Verurteilter, steht nicht nur Plato, Resp. p. 579B und Isokr. X. 33, sondern auch Dio VI. 40 u. 43. Zu Resp. p. 579D und Isokr. X. 32 (der Tyrann ist in Wahrheit ein Sklave) besitzen wir freilich keine Parallele bei Dio; allein wird eine solche nicht durch den echt kynischen Inhalt dieses Gedankens, durch die in ihm liegende grandiose Paradoxie, ersetzt? Und womöglich noch beweisender scheint mir dieses immanente Ursprungszeugnis, wenn es bei Aristoteles p. 1311a 4 heißt: ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, βασιλικὸν δὲ τὸ καλόν, und bei Isokrates VIII. 91: τῶν μὲν . . ἀρχόντων ἔργον ἐστὶ τοὺς ἀρχομένους ταῖς αὑτῶν ἐπιμελείαις ποιεῖν εὐδαιμονεστέρους, τοῖς δὲ τυράννοις ἔθος καθέστηκε τοῖς τῶν ἄλλων πόνοις καὶ κακοῖς αὑτοῖς ἡδονὰς παρασκευάζειν, wozu der Verfasser selbst noch Xen. Mem. III. 2. 2 vergleicht. Unter diesen Umständen wird es wohl gestattet sein, auch andere Übereinstimmungen zwischen Platon, Xenophon, Isokrates und Aristoteles — und E. führt deren noch eine große Zahl an —, soweit sie der Annahme einer direkten Abhängigkeit Schwierigkeiten entgegensetzen, auf eine Antisthenische Schrift auf ihre gemeinsame Quelle zurückzuführen. Und vielleicht gibt uns sogar der Stagirit einen Anhalts-

---

[15]) Näher ausgeführt habe ich dies in meiner Abhandlung „Isokrates und die Sokratik“, Wiener Studien XXVII, S. 163 ff.

punkt zur näheren Bestimmung dieser Schrift. Er setzt nämlich in unserem Kapitel zweimal (p. 1314 b 38 u. 1315 b 2) den τύραννος dem — ἐπίτροπος entgegen. In dieser Verwendung nun findet sich dieses Wort bei ihm sonst nicht. Wohl aber bezeugt Diog. Laert. VI. 16 eine Antisthenische Schrift περὶ ἐπιτρόπου. Sollte also nicht vielleicht Antisthenes in dieser Schrift den βασιλεύς als ἐπίτροπος verherrlicht, den τύραννος als σφετεριστής (Arist. a. a. O.) gebrandmarkt haben?

Gerhard Tischer, Die Aristotelischen Musikprobleme. Berliner Inauguraldissertation 1902. 34 S.

Alexis Kahl, Die Philosophie der Musik nach Aristoteles. Leipziger Inauguraldissertation 1902. 47 S.

Das musikhistorische Verdienst dieser beiden Arbeiten abzuschätzen muß ich den Spezialforschern überlassen. Immerhin darf ich sagen, daß die Schrift von Tischer, die übrigens nur den ersten Abschnitt eines größeren vom Verfasser in Aussicht gestellten Werkes darstellt, den Eindruck einer sachkundigen, gründlichen und besonnenen Arbeit macht. Dagegen kann ich meine Bedenken gegen die weit anspruchsvolleren Ausführungen Kahls nicht zurückhalten. Gerne möchte ich annehmen, daß zu denselben vor allem Druck- und Sprachfehler den Anlaß geben (der Verfasser ist nach der beigegebenen Vita wenigstens der Staatszugehörigkeit nach Russe). So könnte man es ja erklären, wenn μέτρον zweimal (S. 9f.) durch „Reim" wiedergegeben wird, oder wenn (S. 20) von „geistigen Gesängen" die Rede ist. Schlimmer ist es schon, wenn Bernays (nach S. 19) bewiesen haben soll, daß Aristoteles mit der κάθαρσις „nicht . . . die ‚Reinigung' des Menschen von Affekten, sondern die Affekte selbst meint". Und solcher unverständlicher Aussprüche finden sich mehrere. Doch noch mehr fallen zahlreiche, kaum glaubliche Flüchtigkeiten ins Gewicht, von denen ich nur eine erwähnen will. Der Verfasser führt nämlich in seinem Literaturverzeichnis (S. 47) unter den „Ausgaben der Aristotelischen Musikprobleme" an: „Stumpf, Music. Probl. von Aristoteles, Berlin 1900" und beruft sich (S. 4[1]) auf die „Vorrede" zu dieser „Ausgabe" für die Behauptung, das 19. Buch der Προβλήματα sei „wenn vielleicht nicht

von Aristoteles selbst, so doch jedenfalls von einem ihm nahestehenden Schüler unter seiner unmittelbaren Mitarbeiterschaft verfaßt". Nun gibt es aber eine solche Ausgabe der Musikprobleme überhaupt nicht, sondern nur eine von Stumpf 1897 veröffentlichte Abhandlung „Die pseudo-aristotelischen Probleme über Musik", und in dieser erklärt Stumpf (S. 79) mit dürren Worten, daß seiner Überzeugung zufolge die Musikprobleme „ihrer Hauptmasse nach . . . frühestens dem ersten oder zweiten Jahrhundert nach Christus angehören". Auch des Verfassers philologische Kenntnisse sind kaum besser, als diese Arbeitsweise erwarten läßt. Er zitiert die Schrift περὶ κόσμου als Aristotelisch (S. 12), gibt vor, zu wissen, daß Pythagoras die Bedeutung des Gefühls für das Verständnis der Musik vollständig negierte (S. 39), übersetzt διαγωγή mit „höchste Geistesbefriedigung" und ἀκρόασις ἁρμονιῶν mit „Deklamation von Tonarten" (S. 16). Dergleichen gibt es noch vieles. Und auch die systematischen Erörterungen stehen kaum höher. Es ist ja ganz interessant, wenn (S. 29) darauf hingewiesen wird, daß Hanslick in seiner Schrift „Vom Musikalisch-Schönen" ganz ebenso wie Probl. XIX. 29 in der „Bewegung" das Bindeglied zwischen Musik und Gefühl erblickte. Allein nicht nur ist der Zusammenhang, den K. zwischen dieser κίνησις und derjenigen konstruiert (S. 30), die bei Aristipp der ἡδονή zugrunde liegt, ganz phantastisch, sondern auch sonst legt er in die Worte des Stagiriten viel mehr moderne Gedanken, als dieselben einer unbefangenen Auslegung darbieten. Eine sachgemäße Zusammenfassung dessen, was Aristoteles im VIII. Buche der Politik über die Musik vorträgt, und ein Vergleich dieser Prinzipien mit den im XIX. Buche der Probleme angedeuteten Gedanken wäre ja gewiß eine lohnende Aufgabe. In der vorliegenden Arbeit von Kahl aber hat diese Aufgabe keineswegs eine befriedigende Lösung erfahren.

A. Dyroff, Über die Abhängigkeit des Aristoteles von Demokritos. Philologus, Band 63 (N. F. 17), S. 41—53.

Die mit vieler Gelehrsamkeit geführte Untersuchung verläuft ziemlich im Sande. Wenn Aristoteles De partt. anim. III. 2, p. 663 b 33 und Demokrit A 153 (Diels) hervorheben, daß bei der

Bildung des Hirschgeweihs Nahrungsstoffe vom Magen gegen den Kopf geführt werden, und wenn der Stagirit H. A. I. 16, p. 495a 9 u. I. 7, p. 491a 31 ebenso wie der Abderit A 155 einen Teil des Schädels als βρέγμα bezeichnet, so kann man hieraus wohl kaum auf eine „Abhängigkeit“ des jüngeren Polyhistors von dem älteren schließen. Das ist jedoch so ziemlich alles, was der Verfasser selbst für ein solches Verhältnis anzuführen vermag. Recht resigniert meint er denn auch schließlich, „daß Aristoteles an dem von ihm sehr geschätzten Naturforscher aus der atomistischen Schule zwar eine Stütze hatte, aber ihn doch nicht im großen Stile ausgebeutet hat“.

Dr. Leonhard Dittmeyer, k. Gymnasialprofessor. Untersuchungen über einige Handschriften und lateinische Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte. Programm des K. Neuen Gymnasiums zu Würzburg für das Studienjahr 1901/1902. Würzburg. Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz. 1902. 51 S.

Carolus Bitterauf, Quaestiunculae criticae ad Aristotelis Parva Naturalia pertinentes (Münchner Dissertation). Monachii 1900. 27 S.

Otto Apelt, Zur Eudemischen Ethik. Jahresbericht über das Carl Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach von Ostern 1901 bis Ostern 1902. Eisenach. Hofbuchdruckerei. 1902. S. 10 bis 20.

Die erste und zweite Schrift können hier bloß genannt werden. Auch aus der dritten hebe ich nur einige Vorschläge heraus, die mir den Aristotelischen Text in einleuchtender und sachlich irgendwie erheblicher Weise zu bessern scheinen. P. 1219a 24 liest Apelt νοῦ statt τοῦ; 1221b 1 ἐπὶ τό statt ἐπὶ τῷ; 1224a 3 δέδοκται statt δέδεικται; 1225a 10 ὑπάρξαι, δέει statt ὑπάρξαι δεῖ; 1226b 2f. ἔστι δ' ὡς statt ἐστὶν ὡς; 1227a 13 ἐκ προχείρου statt ἐκ προτέρου.

Dr. theol. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, übersetzt und erklärt. Bonn 1901. Verlag von P. Hanstein. XXII u. 220 S.

Derselbe, Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Erste und

zweite Hälfte. (Philosophische Bibliothek, Band 2 und 3). Leipzig. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1904. 216 u. 200 S.

Unermüdlich verfolgt der Verfasser seine doppelte Absicht, die katholische Philosophie auf Aristoteles zurück- und die profane Wissenschaft auf die scholastische Auslegung des Stagiriten hinzuweisen. Ihr dienen auch die vorliegenden Übersetzungen und Erklärungen. Sachkenntnis, Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt spricht aus ihnen wie aus allem, was der Verfasser schreibt. Und deshalb wird auch derjenige, der von der Realisierung jener doppelten Absicht nicht viel erwartet, sich der hier gebotenen Hilfsmittel zum Verständnis zweier wichtiger Aristotelischer Schriften nicht selten mit Vorteil bedienen. Findet man doch in diesen Bänden Ergebnisse zusammengestellt, die sich zwei gründlichen Kennern der Aristotelischen Philosophie aus langem und intensivem Nachdenken ergeben haben: ich meine einerseits den Verfasser selbst, andererseits den heiligen Thomas von Aquino, den R. für den besten Kommentator des Aristoteles hält, und aus dessen Kommentaren er deshalb lehrreiche Auszüge mitteilt.

Zum Schlusse stelle ich abermals jene Schriften zusammen, die mir nur dem Namen nach bekannt geworden sind, nämlich:

Döring, Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig 1904;

Schöber, Das Staatsideal Platos. Elbing 1901;

Eberz, Über den Philebos. Würzburger Dissertation, 1903;

Schrohl, De Eryxia, qui fertur Platonis. Göttinger Dissertation, 1902.

Und endlich nenne ich noch jene Aufsätze, die während der Berichtsperiode in dieser Zeitschrift erschienen sind und deshalb als bekannt vorausgesetzt werden können. Es sind die folgenden:

Dr. Rudolf Adam, Über die Echtheit und Abfassungszeit des Platonischen Alcibiades I (Bd. XIV, S. 40—65);

Dr. Richard Wahle, Beiträge zur Erklärung Platonischer Lehren und zur Würdigung des Aristoteles (Ebda, S. 145—155);

E. Thouverez, La IV[me] figure du syllogisme (Bd. XV, S. 49—110).

G. Rodier, Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon (Ebda, S. 479—490);

Otto Baensch, Zur Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon (Bd. XVI, S. 189—203);

G. Milhaud, Aristote et les Mathématiques (Ebda, S. 367—392);

Clodius Piat, Le naturalisme Aristotelicien (Ebda, S. 530—544);

Carl Hebler, Über die Aristotelische Definition der Tragödie (herausgegeben von Anna Tumarkin, Bd. XVII, S. 1—27);

R. Witten, Die Kategorien des Aristoteles (Ebda, S. 52—59);

Prof. Alessandro Chiapelli, Über die Spuren einer doppelten Redaktion des Platonischen Theaetets (Ebda, S. 320—333).

---

# Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Literatur.

Andres, W., Die Lehre des Aristoteles von νοῦς. Groß-Stehlitz, Wilpert.

Berkeleys Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt mit Erläuterungen und Anmerkungen von Professor Ueberweg. 4. Aufl. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin, Cassirer.

Düringer, A., Nietzsches Philosophie vom Standpunkte des modernen Rechts. Leipzig, Veit u. Co.

Dilthey, W., Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin, Reimer.

Ewald, O., Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Berlin, Hoffmann.

Falter, G., Beiträge zur Geschichte der Idee. Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Cohen und Natorp. Gießen, Töpelmann.

Farabi, Das Buch der Ringsteine. Übersetzt und erläutert von Horten. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. IV. Band. Münster, Aschendorff.

Fleischmann, M., Anselm v. Feuerbach, der Jurist, als Philosoph. München, Lehmanns Verlag.

Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß. Herausgegeben von Lasson. Philosophische Bibliothek. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung.

Horneffer, A., Nietzsche als Moralist und Schriftsteller. Jena, Diederichs.

✓ Hedvall, K., Humes Erkenntnistheorie, kritisch dargestellt. Upsala, Akadem. Buchhandlung.

Gerland, G., Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten Berlin, Reuther & Reichard.

Joël, K., Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik Jena, Diederichs.

Korgh-Tonning, K., Essays. 1. Platon als Vorläufer des Christentums. 2. Leibniz als Theolog. Kempten, Kösel.

Kohler, S., Jansenismus und Cartesianismus. Düsseldorf, Schaub.

Keussen, R., Bewußtsein und Erkenntnis bei Descartes. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Halle, Niemeyer.

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Gießen, Töpelmann.

Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder.

Locke, J., Zwei Abhandlungen über Regierung nebst „Patriarcha" von Sir Robert Filmer. Übersetzt von Wilmanns. Halle, Niemeyer.

Lessing, Th., Schopenhauer, Wagner, Nietzsche. Einführung in moderne deutsche Philosophie. München, Beck.

Friedrich, F., Studien über Gobineau. Leipzig, Avenarius.

Prümers, W., Spinozas Religionsbegriff. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Erdmann. Halle, Niemeyer.

Schneider, A., Die Psychologie Alberts des Großen. Beiträge zur Geschicht der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. Münster, Aschendorff.

Schleiermacher, F., Harmonie. Herausgegeben und eingeleitet von Mulert. Jena, Diederichs.

Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Teil: Die Philosophie seit Beginn des 19. Jahrhunderts. 10. Aufl. Berlin, Mittler & Sohn.

Verwegen, J., Ehrenfried Walter v. Tschirnhaus als Philosoph. Bonn, Hanstein

Winckelmann, J., und Lessing, Klassische Schönheit. Ausgewählt und ei geleitet von Gleichen-Rußwurm. Jena, Diederichs.

Xenophon, Erinnerungen an Sokrates. Übertragen von Kiefer. Jena, Diederic

## B. Französische Literatur.

Aslan, G., La morale selon Guyau. Paris, Alcan.

Brédif, Du caractère intellectuel et morale de J. J. Rousseau. Paris, Hachett

Leclére, Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante. Paris, Bloud.

Régnon, Th., La métaphysique des causes d'après A. Thomas et Albert le Grand. Paris, Retaux.

Rivaud, N., Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris, Alcan.

## C. Englische Literatur.

Beare, J., Greek Theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristoteles. Oxford, Clarendon Press.

Colerus, The Life of Benedict de Spinoza. London (s'Gravenhage).

Marshall, Aristoteles Theory of conduct. London, Fischer,

Westermarck, E., The Origin and Development of the Moral Ideas. London, The Macmillan Co.

## D. Italienische Literatur.

Bonucci, A., La derogabilita del diritto naturale nella scolastica. Perugia, Bartelli.

Fraccaroli, Il Timeo di Platone. Torino, Bocca.

# Zeitschriften.

*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.* 128. Band, 1. Heft. Döring, Zwei bisher nicht beachtete Beiträge zur Geschichte der Güterlehre aus Cicero de Finibus.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.* XXX. Jahrg., 1. Heft. Reybekiel-Schapiro, Die introspektive Methode in der modernen Psychologie.

*Philosophisches Jahrbuch.* XIX. Band, 1. Heft. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 2. Jahrhundert. — Holtum, Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie mit besonderer Berücksichtigung der modernen Zeit.

*…tschrift für Philosophie und Pädagogik.* XIII. Jahrgang, 2., 3. und 4. Heft. Runge, Kausalität und Erkenntnisgrund bei Schopenhauer.

*…e Néo-Scolastique.* 1906, Mai. Piat, La vie future d'après Platon. — Mansion, L'induction chez Albert le Grand.

*… de Métaphysique et de Morale.* 1906, Mai. Espinas, Pour l'histoire du Cartésianisme. — Couturat, La Logique et la philosophie contemporaine. — Weber, La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignemen, moral. Six manuscripts inédits de Maine de Biran.

*Mind.* 1906, April. Smith, Avenarius' Philosophy of Pure Experience. — Lovejov, Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism.

*The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods.* 1906, May. Becker, The Final Edition of Spencer's First Principles.

*The Monist.* 1906, A. 1. Editor, Fechner's View of Life after Death.

*Rivista Filosofica.* Anno VIII, Febbraio. Vailati, La teoria del definire e del classificare in Platone e i rapporti di essa colla teoria delle idee. — Faggi, A proposito di una Teoria Epicurea.

---

# Eingegangene Bücher.

Adam, R., Über die Echtheit der platonischen Briefe. Programm. Berlin 1906. Weidmannsche Buchhandlung.

Arbeiten, Philosophische, herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp. Band I, Heft 1: Cassirer, E., Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes".

— —, Band I, Heft 2: Falter, G., Beiträge zur Geschichte der Idee. Teil I: Philon und Plotin. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

August, C., Die Grundlagen der Naturwissenschaft. Berlin 1904. Hermann Walther.

Auswahl aus Plato. Ausgabe A. Text und Kommentar (Teubners Schülerausgaben). Leipzig 1906. B. G. Teubner.

Bush, Wendell T., Avenarius and the standpoint of pure experience. New York. The Science Press.

Busse, L., Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. 2. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt, Band 56). Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Colerus, J., The life of Benedict de Spinoza. London 1706. Benj. Bragg. (Reprinted by Martinus Nijhoff, Haag 1906.)

Dilles, L., Weg zur Metaphysik als exakter Wissenschaft. 2. Teil. Stuttgart 1906. Fr. Frommanns Verlag.

Enriques, F., Problemi della scienza. Bologna 1906. D. N. Zanichelli.

Fleischmann, M., Anselm von Feuerbach, der Jurist, als Philosoph. München 1906. J. F. Lehmanns Verlag.

Guttmann, J., Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. Breslau 1906. M. & H. Marcus.

Husik, I., Judah Messer Leon's commentary on the „vetus logica". A study based on three Mss. with a glossary of hebrew logical and philosophical terms. Leyden 1906. E. J. Brill.

Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 3. Aufl. Herausgegeben von K. Vorländer. (Philosophische Bibliothek, Band 41.) Leipzig. Dürrsche Buchhandlung.

Keussen, R., Bewußtsein und Erkenntnis bei Descartes. Halle 1906. Max Niemeyer.

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Teil I: Von Thales bis auf die Sophisten. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 3. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt, Band 41.) Leipzig 1905. B. G. Teubner.

Leibniz, G. W., Philosophische Werke. 4 Bände. Leipzig 1904, 1906, 1904, 1879. Dürrsche Buchhandlung.

Levi, A., Contributo ad un' interpretazione del pensiero di Protagora. Venezia 1906. C. Ferrari.

Millard, E., Les Belges et leurs générations historiques. Bruxelles 1902. J. Lebègue & Cie.

— —, Une loi historique. III: Les Allemands. Les Anglais. Bruxelles 1906. Henri Lamertin.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. XIV. Jahrgang. Berlin 1905. Weidmannsche Buchhandlung.

v. d. Pfordten, O., Versuch einer Theorie von Urteil und Begriff. Heidelberg 1906. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

Platone, Il Timeo. Tradotto da G. Fraccaroli. Torino 1906. Fratelli Bocca.

Prümers, W., Spinozas Religionsbegriff. Halle 1906. Max Niemeyer.

Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte von Ludwig Stein. Band 43: Bamberger, J., Die sozialpädagogischen Strömungen der Gegenwart.

— —, Band 44: Lehmann, G., Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Bern 1906. Scheitlin, Spring & Cie.

Ueberweg, F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. IV. Teil: Die Philosophie seit Beginn des 19. Jahrhunderts. 10. Aufl., herausgegeben von M. Heinze. Berlin 1906. E. S. Mittler & Sohn.

Wiener, M., J. G. Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Berlin 1906. Mayer und Müller.

Winogradow, N. D., Die Philosophie David Humes. Teil I: Die theoretische Philosophie. (In russischer Sprache.) Moskau 1905.

Wundt, W., Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Band I. 3. umgearbeitete Aufl. Stuttgart 1906. Ferdinand Enke.

Zahn, K., Rom und die Deutschen. Berlin 1906. Georg Nauck.

---

# Zweites Preisausschreiben der „Kant-Gesellschaft“.

(Walter Simon-Preisaufgabe.)

**Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.**

Die „Kant-Gesellschaft“ schreibt hiermit auf Anregung ihres Ehrenmitgliedes, des Herrn Stadtrat Professor Dr. Walter Simon in Königsberg i. Pr., welcher ihr auch die zu dem Preisausschreiben nötigen Mittel zur Verfügung gestellt hat, die vorstehend formulierte Preisaufgabe mit dem Bemerken aus, daß nicht bloß eine referierende Darstellung, sondern eine kritische Geschichte des Gegenstandes verlangt wird. Außerdem gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle“.
2. Ablieferungsfrist: 22. April (Kants Geburtstag) 1908.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kuvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
5. Nur deutlich geschriebene Manuskripte werden berücksichtigt. Eventuell ist Herstellung des Manuskripts durch Kopisten oder durch Schreibmaschine zu empfehlen.

6. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
7. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
8. Als Preisrichter fungieren: Professor Dr. Eugen Kühnemann an der Akademie Posen, Professor Dr. Paul Natorp an der Universität Marburg und Professor Dr. Theobald Ziegler an der Universität Straßburg i. E.
9. Die Verkündigung der Preiserteilung findet im Dezember 1908 in den „Kant-Studien“ statt.
10. Die gekrönte Arbeit erhält den Preis von **Eintausend Mark.** Sind weitere preiswürdige Arbeiten eingelaufen, so kann ein zweiter Preis von 400 M. und ein dritter von 300 M. gewährt werden. Sind keine absolut preiswürdigen Arbeiten eingelaufen, so können die relativ besten Beantwortungen nach dem Ermessen der Preisrichter aus dem Preisfonds Remunerationen erhalten; der Rest dient dann der Wiederholung dieser Preisfrage oder einer ähnlichen aus dem Gebiete der kritischen Geschichte der Theodicee.
11. Die Redaktion der „Kant-Studien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (resp. in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzudrucken. Abgesehen davon bleiben die Arbeiten Eigentum der Verfasser.
12. Nicht gekrönte Arbeiten werden seitens des Kuratoriums der Universität Halle demjenigen zurückgegeben, welcher sich durch Angabe des betreffenden Mottos legitimiert. Nicht reklamierte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, im Dezember 1909, samt dem zugehörigen uneröffneten Kuvert vernichtet.

Halle a. S., im Juni 1906.
(Reichardtstraße 15.)

**Der Geschäftsführer der „Kant-Gesellschaft“.**
Professor Dr. H. Vaihinger.

